

HENRI MONNIER

Professeur à la Faculté libre de Théologie protestante de Paris

---

ESSAI SUR LA RÉDEMPTION

Conférences données à l'Université d'Upsal sous le patronage de la

Fondation OLAUS PETRI



ÉDITIONS DE
" LA CAUSE "
69, rue Perronet
NEUILLY (Seine)

ESSAI SUR LA RÉDEMPTION

Du même Auteur

La Notion de l'Apostolat (Des origines à Irénée). Paris, Leroux, 1903.

Edouard Monnier. Souvenirs de sa vie et de son œuvre. Paris, Fiscbacher, 1904. (Epuisé.)

La Mission historique de Jésus. 2e édition. Paris, Fischbacher, 1914.

Qu'est-ce que la Bible ? 2e édition. Paris, Fischbacher, 1914.

Vers l'Union des Eglises (La Conférence universelle de Stockholm). Paris, Fischbacher, 1926.

HENRI MONNIER
Professeur à la Faculté libre de Théologie protestante de Paris

ESSAI SUR LA RÉDEMPTION

Conférences données à l'Université d'Upsal sous le patronage de la
Fondation OLAUS PETRI



ÉDITIONS DE
" LA CAUSE "
69, rue Perronet
NEUILLY (Seine)

A Mgr Nathan SŒDERBLOM

Archevêque d'Upsal

AVANT-PROPOS

Ayant eu le privilège de donner une série de conférences à l'Université d'Upsal sous le patronage de la Fondation Olaus Petri, j'ai été invité à faire imprimer ces conférences Ce livre en est la reproduction. Il a fallu naturellement ajouter quelques notes, donner des indications bibliographiques, tenir compte des dernières publications parues sur la matière. Ce n'est pas sans hésitation que je me décide à publier ces leçons, dont je sens toujours plus l'insuffisance au regard des problèmes posés. Mais c'est un devoir vis-à-vis de ceux qui m'ont fait l'honneur de m'inviter à les traiter et qui ont accueilli ces entretiens, dans leur glorieuse Université, avec une bienveillance dont je garde un souvenir ému.

Ils ont compris la pensée qui m'avait dicté le choix, présomptueux en apparence, d'un tel sujet.

Les événements tragiques que le monde a traversés, et qui ne sont pas encore le passé, ont fait comprendre à beaucoup d'entre nous la nécessité de rebâtir, sur un sol que les travaux de la critique ont creusé, et parfois miné, un édifice où les âmes chrétiennes puissent s'abriter.

Si la théologie de la Réforme devenait purement

critique, les âmes auraient vite fait de chercher ailleurs un refuge.

Cette tendance positive et reconstructive apparaît de plus en plus nettement dans la théologie d'un Karl Barth.

Il ne s'agit pas d'une étude de cet ordre. Ces conférences ne sont qu'une petite pierre. Je serais heureux qu'elle fût encastrée dans les murs du sanctuaire que la pensée religieuse du protestantisme actuel construit à la gloire de Dieu.

Avec l'idée de Rédemption, nous sommes au cœur de la religion chrétienne. « Le Christianisme, dit M. Rudolf Otto dans son beau livre, Das Heilige[1], *est, au sens propre, une religion rédemptrice. Le salut... la libération et la victoire sur le monde, le rachat de l'esclavage du péché et de la coulpe, la réconciliation et l'expiation, mais pour cela, la grâce, le don de l'Esprit, la régénération.... telles sont les notions caractéristiques qui lui sont communes, en dépit de ses divisions variées en églises, confessions et sectes ».*

M. Otto ajoute que, par là, le Christianisme s'apparente aux religions dualistes de l'Orient.

Nous ne songeons pas à méconnaître cette parenté, mais à condition de maintenir la prééminence de la révélation chrétienne par rapport

---

1. 12e édition. Friedrich-Andreas Perthes, Gotha-Stuttgart, 1924, p. 185.

aux religions dont on nous parle, et notamment par rapport à ce bouddhisme qui prétend, lui aussi, apporter la rédemption, mais qui l'apporte en un sens purement négatif[2].

Laissons donc les religions de l'Orient. Nous y reviendrons à propos des Mystères. Et venons au Christianisme. Quelle sera notre méthode ? Elle sera historique, *et non* spéculative.

Pour définir l'œuvre de Jésus-Christ — cette œuvre qui a des conséquences infinies, mais dont le point de départ est dans l'histoire — il convient naturellement de se placer tout d'abord sur le terrain de l'histoire. La métaphysique pourra venir ensuite, dans la conclusion.

Il faut bien admettre que le Christianisme n'est pas une religion spéculative, une métaphysique. C'est une religion historique. En des temps où la critique multiplie ses assauts pour ébranler la foi, ce peut être son apparente faiblesse. En réalité, c'est sa force.

On peut bien concevoir une philosophie chrétienne qui serait construite de toutes pièces par la voie du raisonnement a priori : une métaphysique chrétienne, entièrement indépendante de l'histoire. C'est ainsi que, dans ses Trois Dialectiques, *le philosophe genevois Gourd esquisse*

2. Voir le beau livre de Paul Oltramare, *la Théosophie bouddhique*. Paris, Geuthner, 1923.

une théologie de la rédemption dans laquelle les réalités historiques passent à tel point au second plan, que Gourd déclare à peu près indifférent, de son point de vue, que Jésus-Christ ait ou non existé. C'est sensiblement à ce résultat qu'aboutit M. Loisy, qui, tout en maintenant l'historicité de Jésus de Nazareth, voit avant tout dans le Christ l'idéal de l'humanité. Idéal qui se change en elle à tel point que, finalement, le véritable crucifié, ce n'est plus Jésus de Nazareth, c'est l'humanité elle-même.

D'autres, qui contestent l'historicité des Evangiles, n'en affirment pas moins, en termes émouvants, leur respect du Christ intérieur.

Il pourrait sembler intéressant de faire appel à ce témoignage que les adversaires du Christianisme paraissent rendre à la vérité éternelle que, d'après eux, il contient. Et il semble qu'un théologien aussi averti et aussi convaincu que M. Rudolf Otto ne soit pas insensible au charme de ce genre d'apologétique. Nous avouons que la méthode nous inspire quelque défiance. Elle fut en honneur dans les beaux jours de l'hégélianisme. A ce moment-là, on vit les faits chrétiens se résorber dans le développement de l'Idée. Le rythme à trois temps les entraîna dans sa marche cadencée, au son des orgues triomphales, comme disait notre maître Auguste Sabatier. Des apologistes étourdis célébrèrent l'union du Christia-

nisme avec la pensée spéculative. Le mariage fut vite rompu.

Gardons-nous donc d'abandonner le sol ferme de l'histoire. De savoir si l'âme humaine soupire après la rédemption, et si le sacrifice du Christ a été la réponse donnée par l'histoire à cette aspiration universelle, ce sont là deux questions qu'il faut tenir distinctes. Ne confondons pas les besoins religieux avec les faits historiques. Si les uns et les autres coïncident, ce sera tant mieux ; mais il faut commencer par en traiter séparément. La psychologie religieuse n'est pas plus en état que la métaphysique de se substituer à l'histoire.

Il nous faut donc partir des faits historiques du Christianisme, pour apprécier ensuite s'ils correspondent aux aspirations de l'âme humaine. Puis, sur cette double base de l'histoire et de la psychologie religieuse, nous chercherons à élaborer une construction métaphysique ; nous ne pouvons la présenter qu'à titre d'hypothèse, mais ses imperfections ne sauraient compromettre la double base sur laquelle elle sera élevée.

Il y a eu jadis une tendance à considérer presque exclusivement en Jésus-Christ le Sacrificateur. Puis, le libéralisme a mis au premier plan, dans l'Evangile, le ministère prophétique du Christ. Aujourd'hui, un eschatologisme qui fait entendre à la chrétienté des accents prophétiques (il nous suffira de citer les écrits de Christophe

Blumhardt, et ceux de M. Wilfred Monod), considère avant tout, en Jésus-Christ, celui qui vient, le roi de l'avenir.

Nous ne contestons pas la valeur du moralisme, encore moins celle de l'eschatologisme chrétien ; mais nous voudrions que ces entretiens servissent à remettre en honneur, dans nos âmes, la conception mystique du Christ et de la croix.

J'entends bien que c'est là, peut-être, un rétrécissement de l'idée de rédemption. Pratiquement, le sens du mot rédemption *s'est quelque peu élimé au cours des siècles, et s'est élargi jusqu'à en devenir banal. Quand on dit « le Rédempteur », c'est à peu près comme si l'on disait « le Sauveur », et le sens primitif du mot* (rachat par le sacrifice) *a presque entièrement disparu. C'est ainsi qu'on a pu qualifier tel agitateur populaire de* rédempteur, *ou parler, en un sens purement laïque et social, de la rédemption de l'humanité.*

Sans aller jusque-là, on a pu dire que, l'Evangile étant dans son ensemble un principe de régénération et de vie, la rédemption était le résultat complexe de la vie et de la mort du Christ, et même que la Providence divine ne faisait pas autre chose que d'accomplir dans le monde une œuvre de rédemption, ce mot s'appliquant à tout ce qui est susceptible de produire le relèvement spirituel de l'humanité[3].

3. Voir Rivière, *le Dogme de la Rédemption* (Introduction).

Nous n'en disconvenons pas. Mais le mot rédemption n'en a pas moins un sens étymologique très précis. Apolytrosis *d'une part, rédemption, de l'autre, signifient rachat, délivrance par le moyen d'une rançon. Et c'est cette signification que le mot de rédemption revêt dans les textes du Nouveau Testament où il figure. Il s'agit là, nous le verrons, du rachat du coupable par le sang du Juste.*

Sans nous en tenir rigoureusement, dans ce qui suivra, à cette acceptation littérale qui n'épuise pas la signification du grand sacrifice, et sans nous interdire de considérer dans son ensemble le ministère de salut accompli par le Christ, nous voudrions concentrer notre attention sur le caractère et les effets de sa mort[4]*. Par la totalité de sa vie, dans le monde visible comme dans l'invisible, il est le Sauveur. Par sa mort, il est le Rédempteur.*

---

4. Nous ne pouvons songer à indiquer ici, même sommairement, la bibliographie d'un tel sujet. Nous renverrons, occasionnellement, à des monographies particulièrement importantes. Il nous faut mentionner toutefois, avec reconnaissance, les deux livres de M. l'abbé Rivière (*Le Dogme de la Rédemption,* Essai d'Etude Historique, 2e édition, Paris, Gabalda, 1905 ; *Le Dogme de la Rédemption,* Etude Théologique, 2e édition, Paris, Gabalda, 1914), et naturellement, la belle étude d'Auguste Sabatier : *La Doctrine de l'expiation et son évolution historique,* Paris, Fischbacher, 1903. C'est l'Etude théologique de l'abbé Rivière qui sera citée fréquemment dans cet exposé.

CHAPITRE PREMIER

Le Témoignage des Evangiles synoptiques

I

Le premier problème qu'il nous faille aborder est celui-ci : quelle est la relation de la mort de Jésus avec l'ensemble de son ministère ? Est-elle le couronnement de sa vie, ou n'en est-elle que la fin ? Faut-il parler, à ce propos, *d'accident*, ou au contraire faut-il voir, dans la mort de Jésus, un libre sacrifice ?

Il y aurait d'ailleurs un troisième terme, qui serait intermédiaire. La mort de Jésus pourrait avoir été *nécessaire*. Elle pourrait avoir été purement *accidentelle*. Mais elle pourrait aussi avoir été *inévitable*.

Et voici ce qui fait la gravité du problème. Si la mort de Jésus apparaît purement accidentelle, on pourra bien parler, à ce propos, d'un martyre, s'il est admis que Jésus l'ait acceptée avec l'intention de glorifier Dieu par le témoignage de sa foi ; mais ce serait un singulier abus de langage que de parler encore de *sacrifice*. Cet

accident, bien loin de nous apporter des lumières sur Dieu et de nous donner une plus haute conscience de son amour, devrait nous être une cause de trouble intérieur plus forte que toutes les autres, puisqu'il donnerait un démenti apparent à l'amour et à la sagesse de Dieu. C'est bien ainsi que l'entendent des hommes détachés du Christianisme, tels que Frenssen, dans son médiocre roman, *Hilligenlei*, ou des adversaires du Christianisme tels que Leconte de Lisle, dans *le Nazaréen :*

Mais dans le ciel muet de l'infâme colline
Nul n'ayant entendu ce lamentable cri,
Comme un dernier sanglot soulevait sa poitrine,
L'homme désespéré courba son front meurtri.

D'autre part, si la mort de Jésus apparaît inévitable, si l'on y voit la conclusion logique du conflit mortel entre lui et les chefs de son peuple — et c'est à cela que tendent la plupart des exposés des historiens — il a bien pu *l'accepter*, en apportant à cette acceptation une merveilleuse vaillance, résolu qu'il était à faire tourner cette défaite en victoire et à la faire concourir à la révélation de l'amour du Père, mais cette acceptation ne correspond pas nécessairement à une résolution personnelle, à une *volonté* de mourir.

Si, par contre, la mort de Jésus lui est apparue comme *nécessaire*, tout en n'étant pas inévitable — je dis nécessaire d'une nécessité spiri-

tuelle, et en quelque sorte métaphysique, quand bien même ce terme ne convient guère à désigner la pensée, si purement, si exclusivement religieuse de Jésus — alors, mais seulement alors, on pourra, sans abus de langage, parler de *sacrifice*, et l'on entrevoit aussitôt comment ce sacrifice pourra être qualifié de rédempteur.

Précisons. C'est par un abus de langage que l'on qualifie de rédemptrice une mort imposée. Une telle mort ne peut être un acte rédempteur que si elle est voulue. Or, les théologiens nous parlent tous, ou presque tous, de *rédemption* à propos de la mort de Jésus. Il y a là une habitude de langage à laquelle il vaudrait mieux renoncer peut-être, si l'on ne croit pas que la mort de Jésus ait été un libre sacrifice.

Ceci dit, venons aux textes. Abordons-les en faisant abstraction de nos préférences intimes pour nous en tenir à ce que les Evangiles nous apprennent de plus certain sur les sentiments du Christ et sur les circonstances de sa Passion.

Nous avons discuté ailleurs en détail les textes les plus importants [1]. Nous nous en tiendrons, ici, aux résultats que nous considérons comme acquis [2].

1. Voir *la Mission historique de Jésus*. 2e édition. Paris, 1914.
2. Depuis la publication de mon livre sur la vie de Jésus, il s'est écoulé des années qui ont été fertiles en travaux sur cette

On a pu dire, et c'est presque un lieu commun de l'exégèse du XIX[e] siècle, que la pensée de la mort était apparue tardivement dans la vie de Jésus. Mais que signifie cette expression « tardivement » ? Quand Jésus commence sa carrière, il a trente ans de sa vie derrière lui. Il la commence donc, au point de vue humain, en pleine maturité. Et combien de temps dure-t-elle donc, sa car-

---

matière. En France, ç'a été, d'une part, le développement de l'œuvre d'historiens comme MM. Guignebert et Goguel, d'autre part, l'offensive de M. Couchoud et de ses collaborateurs (ou du moins de la plupart d'entre eux) contre le Christianisme. En Allemagne, l'école formative (*formgeschichtliche Schule*), ne tend à rien moins qu'à substituer à l'histoire du Christ, l'histoire de la tradition relative au Christ. Et, derrière la tradition, le Christ de l'histoire tend à s'effacer. Le moment n'est pas venu de porter un jugement définitif sur cet amoncellement d'hypothèses qui n'ont pas encore été soumises à l'épreuve d'une critique impartiale, et surtout, à l'épreuve du temps. Ce que j'en puis dire ici, c'est que, quelle que soit leur tendance, les travaux les plus modernes n'ont pas ébranlé l'historicité de Jésus (elle semble au contraire plus solidement établie que jamais après la controverse de MM. Couchoud et Goguel), et que les historiens à tendance négative (je n'aime pas cet adjectif, mais il paraît difficile d'en trouver un autre) démontrent plus nettement que jamais le caractère volontaire de la mort de Jésus, par l'impossibilité où ils se trouvent d'en donner une explication qui se tienne. C'est se réfuter soi-même par l'absurde que de prêter à une personnalité de cette envergure des absurdités, de parler d'*imprudence*, de dire que Jésus fut mal inspiré en se mettant en contact avec un milieu hostile ; que, sans doute, il a dû avoir l'impression de son échec, mais que le coup de force de ses ennemis l'a atteint en plein rêve. Et, en somme, le plus sage, pour qui ne veut pas admettre que Jésus ait voulu mourir, est de dire, comme le fait M. Guignebert (*Le Christianisme antique*, p. 59), qu'on ne voit pas clairement ce qui le décida à se rendre à Jérusalem. Mais on le voit fort clairement, lorsqu'on s'en tient au récit des témoins.

rière ? Un an, deux ans au plus. Sur une si courte étendue, qui ne comporte aucune possibilité de réelle évolution, qu'importent les questions d'antériorité ? Que la perspective de la mort ait surgi dans les discours de Jésus au bout de huit, de dix ou de quinze mois, cela revient au même. Le tout est de savoir si elle était implicitement contenue, ou non, dans sa vocation missionnaire, et, en particulier, dans l'idée qu'il se faisait de son rôle messianique.

Il paraît difficile qu'un être tel que Jésus ait abordé son ministère sans avoir mesuré les conséquences possibles de son action, et qu'il n'ait pas envisagé d'emblée sa mort comme une éventualité qui pouvait, au contact des faits, se transformer en nécessité.

Cette nécessité même lui est-elle apparue d'emblée ? Ceci n'aurait rien d'impossible.

Nous avons, pour jalonner notre route, certaines paroles de Jésus qui nous révèlent le sens qu'il attachait à sa mort. Mais avant d'aborder l'étude de ces paroles, il nous faut considérer l'enchaînement des faits.

II

Ce que nous constatons tout d'abord, c'est qu'il n'y a nulle part, dans la vie du Seigneur, ce

contraste cher à Renan entre l'idylle galiléenne et le drame des derniers jours. La vie de Jésus tout entière, d'après les Evangiles synoptiques, est un drame — non pas une course à l'abîme, mais une marche calme, victorieuse, vers le supplice entrevu dès l'abord, et dont la vision va se précisant aux étapes sucessives du chemin.

L'épisode de la Tentation au désert nous présente, sous une forme imagée, les conflits intérieurs qui ont marqué les débuts du ministère de Jésus. D'emblée, il a écarté l'idéal messianique de ses contemporains. D'emblée, il s'est refusé à être le Messie qu'ils attendaient, à les fasciner par des prodiges, et à les entraîner à la conquête du monde. Dès lors, comment n'aurait-il pas entrevu le conflit qui allait s'ensuivre, et que, ne voulant pas être le Messie charnel, objet de leurs rêves, le supplice infligé aux faux Messies serait l'aboutissement nécessaire de sa carrière terrestre ?

Aussi bien, dès les premiers jours, le conflit commence. Les premiers actes de Jésus font éclater l'incompatibilité de l'idéal nouveau qu'il apporte avec l'idéal ancien. C'est le vin nouveau qui fait sauter les vieilles outres. Mais les vieilles outres résistent. Qu'il s'agisse du jeûne, de la purification ou du sabbat, les pharisiens sont là, à l'affût des hérésies, et leur clairvoyance aiguisée par la jalousie décèle sans effort le danger mor-

tel qu'offre, pour leur légalisme comme pour leur autorité personnelle, le message du Rabbi de Nazareth.

Ici, nous ne faisons pas état de telle parole isolée dont on a pu contester l'authenticité, comme l'allusion au jeûne que pratiqueront les disciples de l'Epoux, le jour où l'Epoux leur sera ôté. Nous constatons que le conflit éclate dès que Jésus apparaît, qu'il ne peut pas ne pas éclater, étant donné la personnalité de Jésus, et que dans ce conflit, nécessairement, c'est le légalisme qui triomphera, Jésus se refusant à faire appel aux armes qui, seules, lui donneraient la victoire. Il y a un détail que le quatrième Evangile est seul à nous rapporter, mais qu'il tient de bonne source, et qui éclaire le drame de la vie de Jésus. L'enthousiasme des foules galiléennes est à son comble. Le peuple vient d'être nourri par Jésus, qui l'a ensuite congédié. Il revient, dans un élan passionné, vers les hauteurs solitaires où le prophète s'est retiré. Il veut le faire roi. Mais Jésus, se rendant compte de leur dessein, se dérobe à l'ovation populaire (*Jean* 6, 14-15).

Ceci concorde avec le récit de Marc, qui nous montre le Seigneur, à la suite du repas offert aux foules, se retirant vers les sources du Jourdain, et, là, se retrouvant avec les Douze qui, seuls, lui sont restés fidèles (*Marc*, ch. 8) Ensuite commence une vie errante et clandestine, dont le

but certain est d'éviter tout ce qui pourrait lui gagner la faveur du peuple.

Dès lors, il s'est rendu compte qu'il ne triompherait pas de l'endurcissement spirituel d'un peuple auquel il prêchait la repentance, et qui lui répondait en lui offrant la couronne d'Israël. Du moment où il refusait la couronne, le supplice était la seule issue qu'il pût entrevoir ; et pour son peuple, travaillé par les ambitions d'un messianisme désordonné, halluciné par la haine et le fanatisme, il n'y avait plus d'espérance.

On conçoit qu'ayant tout fait pour ce peuple, et en vain, il en soit arrivé à l'idée de cette suprême marque d'amour qui serait le don de sa vie. Il n'y avait plus que cela, en vérité, qui pût être fait.

Et que ce fût nécessaire à ses yeux, d'une nécessité mystique, c'est ce que nous allons voir.

Certains historiens prétendent que Jésus, le jour des Rameaux, croyait encore à la victoire [3]. C'eût été insensé. Comment un homme désarmé, monté sur un ânon, venant de Nazareth, cette petite ville obscure, acclamé par des enfants, suivi par un cortège de pèlerins de Galilée, aurait-il pu croire qu'il allait triompher des chefs du peuple et des pharisiens, appuyés par la force romaine ?

---

3. Stapfer, *La Mort et la Résurrection de Jésus-Christ*. Paris. Fischbacher, 1898. P. 84 et suivantes.

Sans doute, il pouvait bien recourir à quelque miracle prodigieux, à un signe du ciel qui mît le peuple à ses pieds. Mais il s'était toujours refusé à faire ou à demander à Dieu de tels miracles.

D'ailleurs, il connaissait l'instabilité de son peuple. Ne l'avait-il pas comparé à des enfants qui jouent, et qui veulent toujours jouer à autre chose que ce qu'on leur propose ? Le sort de Jean-Baptiste était là pour lui rappeler l'avenir qui attendait les prophètes. Comme le demande Johannes Weiss : « Parmi les grands hommes, serait-il le seul qui n'eût pas su que des fruits immortels de vie ne peuvent naître sans la souffrance ? ». Sans doute, il n'est pas vraisemblable qu'il ait prédit littéralement ce qui l'attendait. Mais ce qui est plus que probable, c'est qu'il ait dit, à propos de ses souffrances, cet : *Il faut*, que les Evangiles ont traduit pas *deï*.

Toutefois, ce *deï* n'est pas rigoureusement exact, du point de vue de l'histoire seule, en ce sens que la mort de Jésus n'était pas *inévitable*.

C'est une fiction des modernes qui le dépeint abandonné, et ayant peur de ce misérable Hérode Antipas, qu'il traitait dédaigneusement de *chacal* (*Luc* 13, 31-33).

Est-il abandonné quand il monte à Jérusalem parmi les acclamations de la foule ? On a dit, parfois, qu'il n'aurait pu se soustraire à la mort. Il est en tous cas venu la chercher. Qu'est-ce qui

l'obligeait à aller à Jérusalem, et, y allant, à faire ce geste provocateur qui devait déterminer les Sadducéens à se joindre à ses adversaires ?

Il ne faut pas oublier, en effet, que l'intervention du sacerdoce dans l'arrestation et la condamnation de Jésus, paraît avoir été décisive, et que c'est un intérêt financier qui a déterminé cette intervention.

Les Sadducéens étaient de vieux sceptiques. Ils ne se mêlaient pas volontiers aux controverses religieuses, mais ils percevaient des droits importants sur la foire du temple. Jésus avait lésé ces droits en chassant les vendeurs. Dès lors, les prêtres sont entrés en scène. Et ce sont eux qui l'ont condamné — qu'ils aient ou non réussi à persuader les Romains de sa culpabilité.

Mais encore une fois, qu'est-ce donc qui forçait Jésus à faire ce geste ?

Il y a plus. Son arrestation n'a été possible que dans le très court délai qui séparait de la fête la venue du procurateur. Nous savons que ses adversaires avaient dit : « Pas pendant la fête » (*Marc* 14, 2). Il a été arrêté de nuit, avec mille précautions. Et, jusqu'au dernier moment, il lui a été loisible de se soustraire à ses ennemis. Il n'a jamais été trop tard. La Cène d'abord, l'agonie de Gethsémané ensuite, marquent l'acceptation libre du martyre. Il a vu venir Judas, et il a réveillé ses disciples pour l'accueillir.

Et ensuite ? Ensuite, il faut noter, dans le procès de Jésus, l'embarras des juges, qui cherchent vainement un motif de condamnation, leur hâte aussi à prononcer une sentence mortelle. Il aurait fallu, à un jour d'intervalle, une seconde séance ; et l'examen du récit évangélique nous montre que ce procès improvisé, dans la nuit, a été une véritable monstruosité juridique [4].

En tout cela, et jusqu'à la fin, Jésus restait maître de sa destinée. S'il s'était tu jusqu'au bout, il ne pouvait pas être condamné. Mais il a parlé. Il s'est dit : le fils de l'homme, donc, le Messie glorieux (*Matth.* 26, 64), signant ainsi son arrêt de mort. Et de même, devant Pilate, il a reconnu sa messianité. Il aurait pu rejeter ce titre de Roi des Juifs qui ne correspondait pas à son propre idéal. S'il l'avait fait, il eût été sauvé.

Ainsi, en analysant les circonstances de la mort de Jésus, on ne peut pas se représenter qu'elle ait été inévitable. Si, dès lors, elle lui est apparue nécessaire, c'est qu'elle l'était, non d'une nécessité historique, mais d'une nécessité mystique.

---

4. C'est là une des raisons qui ont poussé quelques historiens modernes à contester la réalité de ce *procès juif* et à rejeter sur les Romains la responsabilité de la condamnation de Jésus. Mais cette supposition se heurte au témoignage unanime de l'Eglise Primitive, et d'abord, à l'affirmation de Paul, qui voit dans ses compatriotes les auteurs responsables de la condamnation de Jésus (1 *Thess.* 2, 15).

A quels sentiments cette nécessité pouvait-elle correspondre? C'est ce que nous allons préciser en considérant les expressions symboliques dont Jésus s'est servi pour faire entendre à ses disciples la nécessité de sa mort.

III

Jésus a dit qu'il était venu « non pour être servi, mais pour servir, et pour donner sa vie en rançon pour plusieurs » (*Marc* 10, 45).

Ce texte a été contesté, et cela, pour des raisons littéraires qui sont assez faciles à apercevoir. Les derniers mots : « pour donner sa vie en rançon pour plusieurs », font l'effet d'avoir été surajoutés. Le texte parallèle de Luc (22, 20) ne renferme aucune allusion au « rachat ». Jésus y dit simplement : « Je suis au milieu de vous comme celui qui sert ».

Mais l'argument n'est pas suffisant. Le texte de Luc est conçu de façon différente, il ne s'applique pas aux mêmes circonstances. Sans doute, dans le texte de Marc, les mots : « non pour être servi, mais pour servir » se suffisent à eux-mêmes. Mais il s'agit de savoir si l'idée de la rançon peut ou non être conçue comme un élément de la pensée de Jésus.

Quant à parler du « paulinisme » de Marc, c'est

intervertir l'ordre des facteurs. La signification expiatoire de la mort de Jésus, nous le verrons plus loin, était donnée à l'apôtre Paul par l'Eglise primitive. S'il est établi de plus en plus nettement que les prétendues influences pauliniennes dans l'Evangile de Marc, se réduisent en fait, à peu de chose[5], rien n'oblige à voir dans le symbole de la rançon une addition paulinisante au texte primitif.

Cette notion de la rançon était familière, non seulement au Judaïsme, mais à l'antiquité dans son ensemble. C'est la fameuse idée de l'antipsychie : « Vie pour vie, âme pour âme ».

En ce sens, le Judaïsme talmudique déclare que la mort des hommes pieux égale en vertu expiatoire le grand jour des Expiations (*Pesiqthâ*, 174 *b*).

Cette idée de solidarité et de réversibilité avait pris consistance en Israël lors de la persécution d'Antiochus Epiphane. Les martyrs du Judaïsme avaient puisé une énergie héroïque dans la conviction que, par leurs souffrances, ils compensaient les péchés de leur peuple, et qu'ils arrêtaient le bras de la justice divine, qui s'était appesanti sur Israël[6]. Mais l'idée est plus ancienne.

---

5. M. Goguel, *Introd. au Nouveau Testament*, t. I, p. 360 et suivantes.

6. Voir notamment 2 *Macc.* 7, 37-38 (« Fais de mon sang leur moyen de purification », dit Eléazar qui va mourir). Ou encore, 4 *Macc.* 6, 28-29.

Il en est peu d'aussi répandues. Nous la retrouvons chez les Celtes, dans l'ancienne Rome, ailleurs encore. La Grèce antique a connu le sacrifice substitutif et expiatoire d'Iphigénie. Dans le monde gréco-romain, il semble que des victimes plus ou moins volontaires aient été offertes *régulièrement* pour détourner les fléaux qui menaçaient la cité. A la victime qu'on jetait à la mer, on disait, au témoignage de Photius : « Sois notre salut et notre rédemption »[7].

Cette idée est un élément universel de l'âme antique. Pourquoi Jésus n'y aurait-il pas fait appel pour projeter un peu de lumière sur l'obscurité de son martyre?

J'entends qu'il y a un texte des synoptiques qui paraît exclure l'antipsychie. « Que sert-il à un homme, demande Jésus, de gagner le monde en-

---

7. Il faut lire l'étude si suggestive de M. Toutain (*L'Idée religieuse de la Rédemption et l'un de ses principaux rites dans l'antiquité grecque et romaine*, dans l'Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes-Etudes, 1916-1917). Rappelons à ce propos que des notions semblables se retrouvent dans les légendes japonaises. Lafcadio Hearn conte l'histoire touchante d'un vieux Japonais qui s'immole pour rendre la vie à un cerisier. Cet arbre, qui lui rappelle les souvenirs de son enfance, est la seule chose sur la terre qu'il ait encore à aimer : « Daignez fleurir encore une fois, lui dit-il, car je vais mourir à votre place ». Et l'auteur ajoute : « On croit en effet que quelqu'un peut réellement donner sa vie pour une autre personne, ou pour une créature animée, ou même pour un arbre, par la faveur des Dieux ; et le transfert de vie s'exprime par un terme qui signifie *agir comme substitut* » (Kwaidan, éd. Tauchnitz, 1907, p. 157).

tier, s'il perd son âme? Que donnerait l'homme en équivalent de son âme? » (*Marc* 8, 36-37).

Le sens de ce texte est clair : l'homme ne peut rien donner à Dieu qui soit assez précieux pour racheter sa vie, et il s'agit de la vie psychique, de l'âme (vie et âme étant désignées, en grec, par le même terme).

Mais si l'âme humaine vaut plus que le monde entier, si aucune prestation matérielle, dès lors, ne peut être fournie en équivalent d'elle, n'est-ce pas une raison de plus pour souhaiter que cet équivalent, qui ne pouvait être fourni par la nature, un être saint vienne l'apporter aux hommes? Comment ne pas songer à cette haute et mystérieuse figure de l'*Ebed Yahvé*, dont l'épopée, à la lumière des travaux de la critique moderne, apparaît toujours plus comme un cinquième Evangile?

Il a porté notre maladie.
Il a pris sur lui nos douleurs.
Nous avons cru qu'il était puni,
Humilié, frappé par Dieu.
Mais il était blessé pour nos transgressions,
Brisé pour nos iniquités.
Comme des brebis, nous étions errants.
Chacun allait son propre chemin.
Mais Yahvé a fait tomber sur lui
Le châtiment que tous nous avions mérité.

(*Esaïe* 53, 4-6.)

Ce poème célèbre la souffrance du juste, immolé pour les péchés des hommes. Il a souffert, bien qu'il fût innocent. Le châtiment de Dieu est tombé sur lui. Par sa mort, il a ôté la coulpe qui pesait sur d'autres, et sur ceux-là même qui, en ce moment, mènent deuil sur lui. Ils n'ont pas compris tout d'abord la signification de sa souffrance, ils la comprennent à présent et ils célèbrent la vertu rédemptrice de son martyre.

Qui sont-ils, ceux qui chantent ainsi? Selon toute vraisemblance, ce sont les peuples païens, ou leurs chefs. Leur chant a le caractère d'un hymne sacrificiel. Cet être mystérieux dont ils parlent, sa mort a une vertu expiatoire. Et il revit. Donc ce n'est ni Jérémie, ni Zorobabel, ni quelque martyr inconnu.

D'aucuns ont pensé à Tammouz, l'Adonis de Phénicie, le Dieu de Byblos. Il n'y a là qu'une vague parenté. Le prophète chante l'idéal de son peuple comme l'initié des mystères chante son Dieu, et le peuple se personnifie à ses yeux dans cet être souffrant qui, par sa souffrance même, domine le Messie fils de David.

Une douleur imméritée comme la sienne est bien une expiation voulue de Dieu pour les fautes d'autrui. Et l'idée de solidarité, qui a toujours régné en Israël, étend ici ses conséquences à l'humanité toute entière, si bien que les souffrances d'Israël finissent par être endurées au profit du

paganisme oppresseur. Israël se sent appelé, dans l'âme du prophète, à être le Rédempteur du monde.

Cet oracle est demeuré incompris. Le judaïsme, tout à ses rêves de grandeur charnelle, a passé à côté de l'Ebed Yahvé sans y prendre garde. Lorsqu'il s'est avisé de chercher à cette page obscure une interprétation messianique, il s'est ingénié à y retrouver, au prix d'un contresens, le Messie royal et glorieux.

Or, dans cette prophétie, Jésus a reconnu le secret de sa vocation. Il a pénétré le mystère du sacrifice nécessaire et rédempteur. S'il s'est inspiré de cet oracle, ce n'était point, de sa part, imitation artificielle et voulue, mais adaptation toute spontanée.

Nous trouvons le point de départ de cette adaptation dans l'épisode du baptême. Le prophète avait dit : « Voici mon élu, en qui je me complais » (*Esaïe* 49, 11). Il y a comme un écho de cette parole dans le récit du baptême, selon l'Evangile de Marc (1, 11) : « Tu es mon fils bien-aimé ; en toi je me complais ». A l'origine même de la vocation messianique de Jésus, il y a donc une parole de la prophétie de l'Ebed Yahvé, qui retentit dans son cœur.

Le texte du sermon de Nazareth selon Luc (4, 8) est un fragment du cycle de l'Ebed Yahvé. Jésus voit donc dans la mission du Serviteur le type

de sa mission à lui. D'après le texte de Luc que nous citions tout à l'heure, il a envisagé son ministère tout entier sous l'aspect du service.

Ailleurs, il nous est dit que sa méthode consistait à ne pas briser le roseau froissé, à ne pas éteindre la mèche encore fumante : telle devait être, selon la prophétie, la méthode du Serviteur de Yahvé (*Esaïe* 42, 2-3).

Il n'est pas besoin d'insister sur l'affinité qu'offrent les préceptes de non-résistance au méchant, dans le sermon sur la montagne, avec l'attitude du Serviteur sous les outrages qui l'accablent. Mais ici, ce sont d'autres images qui se présentent à nous. C'est l'Agneau dont Sébastien Bach salue l'apparition au début de la Passion selon saint Matthieu. Cet être si indignement traité et qui n'ouvre pas la bouche pour se plaindre, est-ce encore le Serviteur de Yahvé? Est-ce le Christ en sa Passion? Chaque trait d'*Esaïe* 53 évoque un aspect de la souffrance de Jésus [8].

Ainsi, en ce personnage de mystère, c'est bien une préfiguration du Christ qui apparaît. Et le texte où l'on voit les païens célébrer le martyre rédempteur de l'Ebed Yahvé (*Esaïe* 53, 8), emprunte toute sa signification à ce rapprochement,

8. Ces analogies sont mises en évidence par les pages si vivantes que Duhim consacre au *Serviteur de Yahvé* (*Israels Propheten*. Tubingue, 1922, p. 33 et suivantes).

de même que le symbole de la rançon en reçoit sa lumière. Jésus avait bien formé le dessein d'offrir sa vie en rançon pour les péchés de son peuple ; et, sans doute, à l'exemple du serviteur de Yahvé, pour les péchés *des peuples*. Et comme il a surpassé son modèle[9] en s'en inspirant !

IV

En réfléchissant sur ce mystère, Jésus s'est demandé si d'accepter ainsi le sacrifice suprême, ce ne serait pas renoncer à sa vocation de Messie. Mais alors a surgi dans son âme une intuition nouvelle et magnifique. La défaite apparente sera pour lui le chemin de la victoire : « Je suis venu jeter un feu sur la terre, et combien il me tarde que ce feu s'allume ! Mais il y a un baptême dont je dois être baptisé, et combien je suis dans l'angoisse jusqu'à ce que ce baptême s'accomplisse ! » (*Luc* 12, 48-50).

Le feu dont il est ici question, c'est le feu purificateur du jugement divin, qui doit embraser toute la terre. Le Messie répandra ce feu, lui qui doit baptiser les hommes « d'esprit saint et de feu ». Il le répandra quand il viendra régner.

9. C'est ce que montre admirablement Duhm (*ouv. cit.*, p. 344).

Ainsi, il sera roi un jour ; mais auparavant, il devra passer par un baptême. Nous savons ce que ce mot signifie. Il en est question encore, et sans erreur possible, dans l'épisode des fils de Zébédée (*Marc* 10, 35 et suiv.). C'est le baptême de sang, c'est le sacrifice. Comme le baptême d'eau, le baptême de sang est une cérémonie d'initiation. Par le martyre, le Christ préludera à sa royauté messianique. Pour s'élever à cette gloire du Fils de l'Homme qui est promise à son humilité, il faudra qu'il passe par la mort.

Le Fils de l'Homme, dans la vision de Daniel, c'est le Juge. Dans l'imagination juive, ce sera le Messie glorieux, le Roi [10]. Roi et juge, Jésus n'a

10. On sait que les textes relatifs au Fils de l'Homme ont été âprement contestés. J'ai examiné ailleurs les arguments de Wellhausen (*Mission historique de Jésus*, p. 72 et suivantes). Les raisons de ses émules, en Allemagne et chez nous, ne me semblent pas plus concluantes. Il ne me paraît pas qu'elles ébranlent l'impression de certitude produite par le fait que ce titre est le seul que Jésus se décerne dans les Evangiles (sauf les rares textes où il se nomme simplement *le Fils*, et qui ont été discutés), tandis que *personne d'autre ne le désigne ainsi*. Le terme de Fils de l'Homme est à peu près étranger à la littérature apostolique. On ne le trouve que dans la bouche de deux martyrs : Etienne et Jacques. Et il y a là un rappel de la parole de Jésus devant Caïphe (*Marc* 14, 62). Ce contraste montre bien qu'il y avait dans ce titre un élément de mystère que l'Eglise n'a pu s'assimiler entièrement, et c'est une preuve d'authenticité. Il ne sert à rien de parler à ce propos, comme le fait Bousset, d'une *dogmatique messianique* du christianisme primitif. Cette dogmatique, qui aurait vécu ce que vivent les roses, est une invention des théologiens. Tant que le « Fils de l'Homme » semblait une

pas voulu le devenir par des moyens charnels. Dès lors, il ne pouvait pas le devenir dans le monde présent. Il y fallait une transformation radicale des choses, et de lui-même d'abord. Cette royauté de l'Invisible, à laquelle il se sentait destiné, il fallait qu'il s'y élevât par la souffrance. Elle serait, pour lui, le chemin de la gloire, à laquelle il ne pouvait parvenir que par une rupture totale avec l'économie présente. La mort était la condition même de la vie à laquelle il se sentait appelé. Il ne ferait que passer sur la terre, et c'est ce que dira douloureusement le prologue johannique : « La lumière est venue chez les siens, et les siens ne l'ont point reçue ».

L'examen de la notion du *règne de Dieu* nous amène au même résultat. Jésus annonçait la venue du règne de Dieu, mais il n'y voyait pas l'aboutissement d'une lente et progressive évolution. Elle serait le résultat d'une catastrophe. La puissance du mal redoublerait ses efforts. Satan semblerait sur le point de triompher ; ensuite, viendrait la réaction de Dieu, et la souffrance des élus frayerait la voie au Royaume.

---

désignation commode — et exclusive — de l'humanité du Christ, on y voyait l'appellation entre toutes authentique de Jésus. Du jour où l'on s'est vu contraint de restituer à ce terme sa signification eschatologique, on a commencé à en mettre en doute l'historicité. Ce n'est pas très sérieux, peut-être, ni très décisif.

Le baptême de sang est donc, par rapport à la royauté future de Jésus, ce qu'a été le baptême d'eau par rapport à son ministère terrestre. Jésus est au seuil d'une crise décisive de l'histoire. Le règne de Dieu vient. En un certain sens, il est déjà là, en sa personne. Mais pour qu'il triomphe aux yeux de tous, il faut que Jésus reçoive la consécration du martyre. La croix sera le marchepied de la royauté universelle du Christ. C'est ce que l'Evangile de Jean interprétera, en mettant dans la bouche de Jésus cette parole : « Quand j'aurai été élevé de la terre, j'attirerai tous les hommes à moi » (*Jean* 12, 32).

Et ceci nous achemine vers un troisième aspect de la mort de Jésus, que va nous montrer le symbole du sacrifice d'alliance.

V

Les problèmes relatifs à l'institution de la Sainte Cène ont fait l'objet, entre critiques, de discussions aussi minutieuses que passionnées. Nous ne songeons point à entrer dans le détail de cette controverse [11]. Bornons-nous à en retenir la

---

11. On le trouvera dans le livre si important de M. Maurice GOGUEL, *L'Eucharistie, des Origines à Justin Martyr*. Paris, Fischbacher, 1910. P. 59-103.

conclusion. Presque tous les auteurs s'accordent à reconnaître que Jésus, la veille de sa mort, dans un dernier repas où ses disciples étaient assemblés autour de lui, prit du pain et le rompit en disant : « Ceci est mon corps ». Pour ce qui est du surplus, la coupe qu'il aurait prise en disant : « Ceci est mon sang » et aussi l'invitation à répéter ce double geste, la parole « faites ceci en mémoire de moi », il y a contestation. Les arguments négatifs, d'ailleurs, n'ont pas un caractère probant [12]. Mais il suffit que soit reconnue l'authenticité de la parole relative au pain, puisqu'aussi bien c'est la distribution du pain, accom-

---

12. Indiquons-en quelques-uns. Le parallélisme du corps de Jésus, qui va être brisé, et de son sang, qui va être répandu, n'est pas rigoureux. Si Jésus avait eu la pensée de consacrer la coupe, il n'aurait pas dit : « Ceci est mon corps », puisque le corps comprend le sang. Il aurait dit : « Ceci est ma chair ». Puis, dans l'Eglise primitive, on pratiquait la *fraction du pain*. Donc, la communion ne comprenait pas la coupe, et la mention du sang ne saurait être primitive.

Il serait aisé de répondre que « manger du pain » était une façon hébraïque de dire « prendre un repas », et qu'en s'exprimant ainsi, l'Israélite n'entendait nullement exclure l'usage du vin. On se représente mal le convive dont parle l'Evangile, et qui s'écriait : « Heureux celui qui mangera du pain dans le Royaume des Cieux », comme un précurseur des sociétés de tempérance. Le pain et le vin font pour l'Israélite un repas complet, et tel était en tout cas le repas pascal. Le symbolisme de la coupe est très clair, et c'est être bien exigeant que de reprendre la tradition sur le manque de cohérence de ses images. N'y aurait-il pas là une raison de plus de croire à leur authenticité ?

pagnée d'une parole explicative de Jésus, qui donne à la Cène son auguste signification[13].

---

13. Le texte de Paul a été récemment attaqué par M. Loisy, à grand renfort de considérations nouvelles (*Les origines de la Cène eucharistique*, *Congrès d'Histoire du Christianisme*, t. I, p. 77 et suivantes. Paris, Rieder, 1928). Je crois devoir les résumer, pour ne rien laisser dans l'ombre. M. Loisy trouve tout à fait invraisemblable qu' « un désordre inouï » se soit produit dans la communauté de Corinthe, presque aussitôt après le départ de l'apôtre. L'auteur aurait donc inventé un prétexte qui lui permît de redresser et de compléter l'explication de la Cène primitive. Or, son explication nous sort du messianisme et nous introduit en plein dans le mystère chrétien ; elle est solidaire de cette gnôse de rédemption dont M. Loisy a peine à imaginer *qu'on en ait été là un quart de siècle seulement après la naissance du Christianisme* (p. 84). Il y aurait donc ici, en réalité, une instruction qui pourrait être contemporaine de la *Didaché* (premier tiers du second siècle), et dont le but serait de transformer le repas d'action de grâces, tel qu'il se pratiquait dans l'Eglise Primitive, en communion mystique.

Enfin, le texte des Synoptiques amalgamerait la version de la première aux Corinthiens, ou une forme moins pure de cette version, avec une tradition *chrétienne primitive* se rapportant au dernier repas de Jésus. Ainsi, en quelques pages, M. Loisy remet en question les résultats les plus certains de la critique. Il le fait sans avoir d'autres raisons que ses inclinations personnelles, peu favorables à une *gnôse de la rédemption.*

Pour ce qui est de l'authenticité de la première aux Corinthiens, nous pouvons laisser M. Loisy en débattre avec ses pairs, les maîtres de l'exégèse. Quant au récit synoptique, M. Loisy conçoit mal, « ou plutôt », il ne conçoit pas Jésus tenant *de tels propos allégoriques*, au lieu de dire simplement pourquoi il s'est exposé à la mort... De plus, le récit sous-entend que Jésus a mangé du pain, qu'il a bu du vin de la coupe. Mais il est impossible d'attribuer les paroles d'institution de la Cène à Jésus vivant, « ce qui reviendrait à dire qu'il a mangé mystiquement son propre corps et son propre sang » (p. 80). Telles sont les principales raisons de M. Loisy.

Il y a plus de force dans l'argumentation de ceux qui se

Comme on l'a souvent montré, si Jésus a conscience que ce repas est le dernier qu'il prenne avec les siens, il est naturel qu'il accomplisse à

---

représentent que l'apôtre a puisé ses conceptions relatives au *mystère chrétien* dans le milieu hellénique où il vivait, et qu'ensuite, il a déteint sur les auteurs des synoptiques, ce qui impliquerait l'altération du récit de la Cène sous ses diverses formes.

Nous reviendrons, à propos des Mystères, sur les influences païennes que Paul a pu subir. Je me bornerai à remarquer ici que Paul n'a pas inventé ce qu'il raconte. C'est une tradition qu'il rapporte. Il la tient, dit-il, *du Seigneur*, ce qui signifie clairement que cette tradition, quels que soient ses organes de transmission, procède du Seigneur lui-même, sans qu'il y ait lieu de faire intervenir l'hypothèse invraisemblable d'une vision, venant renforcer la tradition des premiers témoins. Quant aux intermédiaires humains, si l'on veut que ce soient les prophètes, les docteurs, les évangélistes d'Antioche, ou les chrétiens réfugiés à Damas, cela ne doit jeter aucune défaveur sur le récit lui-même. Ces hellénistes étaient tout près des origines chrétiennes : non plus à un quart de siècle, cette fois, mais à quelques années seulement. Quand l'apôtre s'est rendu à Jérusalem, pour s'entretenir avec Pierre, il était à trois ans de sa conversion (*Gal.* 1, 18). La tradition particulièrement sacrée qu'il rapporte, quant à la Cène, il est tout à fait invraisemblable qu'il ne l'ait pas contrôlée auprès des premiers témoins du Christ, des convives du dernier repas : de Pierre d'abord. Il y eut dans la suite, entre Antioche et Jérusalem, des relations fréquentes. Pierre est venu en mission à Antioche, et non pas lui seulement. Quelle vraisemblance y a-t-il à croire que *le repas du Seigneur* — l'institution entre toutes sacrée — ait été célébré à cette époque primitive, dans les mêmes milieux, sous deux formes différentes, dont l'une aurait renfermé des paroles du Seigneur, alors que l'autre, pratiquée par les premiers disciples, aurait ignoré ces paroles ? Elles auraient donc poussé comme des champignons sur le sol de l'hellénisme. Et Paul les aurait aussitôt reçues, *comme venant du Seigneur !* Je n'insiste pas. Il me paraît, en définitive, qu'aucun argument sérieux n'a été produit contre le récit de Paul, confirmé par le témoignage des Synoptiques.

ce moment-là un acte symbolique particulièrement solennel, qui soit en quelque sorte son testament.

Sans doute, il se trouve des commentateurs autorisés pour écarter les interprétations de la Cène qui reposent sur l'analogie de la Pâque. Mais ceci peut se faire tout en gardant l'idée générale d'une alliance fraternelle entre des compagnons de table ; et, si l'on nous dit qu'il n'y a pas eu alliance nouvelle, puisque les compagnons de Jésus ont continué à se conduire en bons Israélites, il est une réponse facile : il n'est pas dit qu'il y ait substitution d'une alliance à une autre, mais plutôt renouvellement de l'alliance ancienne.

Il apparaît que ces discussions n'ont pas porté atteinte au fond même du récit évangélique. Le témoignage de Paul est de toute importance. Paul a su les détails de l'histoire. La version qu'il en donne, diffère de celle de Marc, qui en est indépendante, mais les deux se rencontrent sur le point essentiel. Jésus saisit l'occasion du dernier repas pour affirmer le lien qui, à travers la séparation et la mort, l'unit à ses disciples Il crée entre eux et lui-même une alliance nouvelle, qui est indissoluble. Il la crée par sa mort. Celle-ci prend, dès lors, le caractère d'un sacrifice. Comment ce sacrifice n'aurait-il pas évoqué, dans l'esprit des assistants, ce sacrifice inaugurateur de l'alliance du Sinaï dont il est parlé dans

l'Exode ?[14] Mais, si la mort est envisagée par Jésus comme un sacrifice, qu'est-ce à dire, si ce n'est qu'il ne se borne pas à la subir ? Dans un certain sens, il la veut, et, ce sacrifice, qui est tout de même en relation chronologique avec celui de l'agneau pascal — l'apôtre Paul ne dira-t-il pas : Christ, notre Pâque, a été immolé ? — est, comme tous les sacrifices de ce temps-là, un sacrifice expiatoire[15]. Le Judaïsme n'en concevait plus d'autre. Et en vérité, si Jésus a envisagé sa mort comme un sacrifice, on ne voit pas sous quelle autre rubrique il aurait pu la faire rentrer.

A cette pensée s'associe celle d'une communion permanente avec ses disciples. Ce sacrifice expiatoire, ils en seront les premiers bénéficiaires. Et, sans doute, par delà le cercle de ses fidèles, il entrevoit la nation impie qui va le mettre à mort. De ce crime, il fait donc un libre sacrifice, offert pour le salut de son peuple.

Il se donne à ses disciples d'abord, au monde ensuite. « Ceci est mon corps, pour vous ». « Pour vous » est dans les quatre récits de la sainte Cène ; mais tandis que, chez Marc et Matthieu, c'est le sang du Christ qui est mis en relation avec *le salut de plusieurs*, chez Luc, c'est

---

14. *Exode* 24, 4-8. Par l'aspersion du sang, il se créait une association étroite entre Yahvé et son peuple.
15. *Miss. hist. de Jésus*, p. 313 et suivantes.

de son corps que Jésus dit : « Je le donne pour vous ».

Il y a donc, ici, sacrifice, immolation véritable. « La Cène chrétienne, dit M. Loisy, est la figure du sacrifice plénier qui est au fond le mythe chrétien de la rédemption. Par la consécration du pain et du vin, elle figure et renouvelle mystiquement la passion du Christ, et, par la communion aux éléments consacrés, elle figure et entretient mystiquement la communion des fidèles au Christ immortel [16] ». Et ailleurs : « Repas commun des premiers fidèles de Jésus ressuscité, la Cène a été tout de suite le symbole de leur union dans le Christ immortel. Presque aussitôt, elle apparaît, en commémoration de la mort du Christ, conçue comme sacrifice éliminatoire ou expiatoire du péché des hommes [17] ».

Si, d'emblée, la mort de Jésus a été ainsi conçue par ses fidèles, n'est-ce pas parce que lui-même, tout d'abord, lui avait donné cette signification? Quant à eux, ils ne pouvaient pas interpréter autrement la parole : « Ceci est mon corps », dite par lui en rompant le pain. A l'heure de l'apparente défaite, il créait ainsi entre lui et les hommes, entre les hommes et Dieu, cette communion que son éloquence inspirée s'était

16. *Essai historique sur le Sacrifice*, p. 74.
17. *Ibid.*, p. 417.

efforcée, toujours en vain, de susciter. Ce que sa vie n'avait pas obtenu, sa mort allait l'accomplir. Il s'offrait pour les siens parce qu'il voulait les mettre en contact avec Dieu. En mourant pour eux, il les consacrait à Dieu. Et il les assurait qu'il serait en communion avec eux jusqu'au jour de son triomphe.

VI

Ainsi se résout, du fond du point de vue de la dogmatique du Fils de l'Homme, l'énigme douloureuse de la mort de Jésus sur la croix. La croix, a-t-on pu dire, c'est le pont qui relie l'existence humble et méprisée de Jésus de Nazareth à l'existence triomphale du Fils de l'Homme. De là le « il faut » des prédictions de la Passion. Quant au salut des hommes, Jésus attendait de sa mort un résultat direct et permanent : c'est ce que nous montre l'institution de la Sainte Cène.

Mais, au moment de conclure cette alliance par le sacrifice, il est naturel que Jésus ait hésité. Il n'y avait pas de plus grand paradoxe que celui-ci : un crime qui devait être le salut de ceux qui l'auraient accompli.

On a souvent opposé la mort de Socrate à celle de Jésus, et le calme souriant du sage grec à

l'angoisse de Gethsémané, cette angoisse qui se traduit dans le cri : « Mon âme est triste jusqu'à la mort » et dans la prière : « Père, s'il est possible, que cette coupe passe loin de moi ». Si nécessaire que lui ait semblé, de loin, sa mort, Jésus supplie le Père de lui ouvrir une autre voie. Pourquoi? Parce qu'ici, c'est l'écroulement apparent de son œuvre ; c'est la condamnation du peuple qu'il est venu sauver.

Comme tout cela nous fait comprendre le cri : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » C'est, dans le sacrifice librement consenti, le dernier retour de faiblesse humaine. Le caractère infamant du supplice n'ajoutait-il pas à la Passion une douleur de plus?

Mais l'agonie de Jésus s'achève en un cri de triomphe. Et le capitaine qui le regarde mourir s'écrie : « Cet homme était vraiment un Fils de Dieu » (*Marc* 15, 39). Ainsi, Jésus remet sa vie entre les mains du Père, ayant bu jusqu'à la lie le calice de douleur.

Y avait-il encore autre chose dans ce calice ? Par un acte d'amour suprême, le Fils de l'Homme avait-il enduré les remords de l'humanité pécheresse? Etait-ce pour cela qu'à la fin, il s'était senti loin de Dieu?

La pensée de Jésus, quant à sa mort, ne peut être rigoureusement définie. Il appartenait à ses disciples d'en approfondir le mystère

CHAPITRE II

La Rédemption d'après l'apôtre Paul

I

La croix est au centre de la doctrine de Paul. Quand il veut définir l'Evangile, il dit : « *La Parole de la Croix* » (1 *Cor.*, 1, 18 ; cf. *Gal* 6, 14 ; *Phil.* 3, 18).

Sans doute, il ne faut pas méconnaître que, sur ce point, l'apôtre Paul n'a pas innové. Ce n'est pas sa pensée à lui seul : c'est déjà celle de l'Eglise primitive. Quand il entreprend de résumer, à l'usage des fidèles de Corinthe, l'enseignement commun des premiers chrétiens, énumérant les points essentiels sur lesquels il est d'accord avec les apôtres de Jérusalem, il dit : « Je vous ai enseigné ce que j'avais aussi reçu : c'est que le Christ est mort pour nos péchés, selon les saintes Ecritures » (1 *Cor.* 15, 3). On peut entendre ce texte de deux façons un peu différentes, suivant que l'on met l'accent sur le premier membre de phrase : « Le Christ est mort pour nos péchés », ou sur la liaison

des deux : « Il est mort pour nos péchés, selon les saintes Ecritures » ; mais qu'il s'agisse de la mort expiatoire ou du fondement scripturaire de cette mort, le fait essentiel, sur lequel *tous* sont d'accord, c'est que la mort du Christ était en relation avec les péchés des hommes, et qu'elle avait pour but, soit de les effacer, soit d'en obtenir le pardon. C'était un sacrifice expiatoire. Tel était l'enseignement de l'Eglise primitive dans son ensemble. « C'est ainsi que nous enseignons, soit moi, soit eux, et c'est ce que vous avez cru » (1 *Cor.*, 15, 11). Ainsi s'exprime l'apôtre ; et l'unanimité de cette croyance est du plus grand poids.

Mais, chez Paul, il ne s'agit pas seulement d'un enseignement important. C'est l'enseignement fondamental, duquel tout le reste découle : « Je n'ai voulu savoir parmi vous, écrit-il aux gens de Corinthe, que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié » (1 *Cor.* 2, 2) ; et aux Galates, dans une apostrophe passionnée : « Vous, aux yeux de qui Jésus-Christ a été représenté comme s'il avait été crucifié devant vous » (*Gal.*, 3, 1).

Sans doute, si cette scène de la crucifixion était celle à laquelle l'apôtre, dans sa prédication missionnaire, revenait avec une particulière insistance, cela tenait d'abord aux circonstances spéciales de sa conversion. Il ne faut pas oublier avec quel acharnement il s'était joint aux persé-

cuteurs de l'église naissante. Il semble qu'il ne se soit jamais pardonné ce fanatisme. Si l'on remonte à la cause initiale de son intolérance, il faut, probablement, y voir le mépris et la haine qui l'animaient à l'égard de l'imposteur dont le sanhédrin avait condamné les prétentions messianiques, et qui avait subi un supplice considéré comme une flétrissure, comme le signe visible d'une malédiction. Et quand, sur le chemin de Damas, la lumière s'était faite en lui, Saul de Tarse n'avait pu comprendre le mystère de cet opprobre, de la *folie de la croix*, qu'en y voyant le moyen choisi par Dieu lui-même pour confondre l'orgueil des sages et les prétentions de la théocratie. Dès lors, il a interrogé avec une ardeur passionnée ce mystère d'angoisse, et il n'a eu de repos qu'il ne l'ait compris.

Toutefois, il ne faut pas chercher dans les épîtres pauliniennes un enseignement systématique sur la signification de la croix. Ce sont plutôt des points de vue pris sur le sacrifice du Christ, et qui se complètent. Il est très difficile de distinguer ici entre le lait des enfants et la viande des forts. C'est un morceau de gnôse paulinienne, mais c'est aussi un élément de la foi des simples. Le fait est que le Christ est mort pour nous et que nous sommes justifiés par la foi, en vertu de son sacrifice. Il y a un rapport entre notre salut et sa mort. Ceci, parce que n'étant pas un

maudit, il ne peut être un vaincu : il est un vainqueur, et sa mort est un libre sacrifice.

Et ce sacrifice est une rançon. C'est le fond de la doctrine. Mais elle revêt des aspects variés.

II

Considérons d'abord les effets du sacrifice rédempteur par rapport à la Loi.

La Loi était, pour l'Israélite fervent, l'objet d'un grand amour. L'apôtre Paul l'a chérie. Il a été, d'abord, un adhérent enthousiaste du judaïsme. Tout ce qui a été allégué au sujet des influences hellénistiques qui se seraient exercées sur lui — et sur quoi nous aurons à revenir — se heurte à son témoignage formel. Il a été, au point de vue du judaïsme, un pur entre les purs. « De la race d'Israël, de la tribu de Benjamin ; Hébreu, né d'Hébreux ; quant à la Loi, Pharisien ; quant au zèle, persécuteur de l'Eglise ; quant à la justice de la Loi, irréprochable » (*Phil* 3, 5-6). On se représente ce qu'il en a coûté à un pareil homme pour se détacher de ce passé qui le tenait par toutes les fibres de l'être. Il s'est comparé, par une métaphore intraduisible, à l'enfant arraché par violence, avant le temps, du sein maternel. L'événement du chemin de Damas, quelles qu'en aient été les préparations psycholo-

giques (sur lesquelles on est réduit à inventer), a été d'abord une catastrophe — l'effondrement de tout ce qu'il avait aimé.

Et désormais, son amour s'est tourné en haine. Respectueux, toujours, de ce qu'il y avait de divin dans la Loi, il a vu en elle, avant tout, l'instrument de la condamnation du Christ. En le condamnant, elle s'est condamnée elle-même. Elle n'était pas le chemin du salut, puisqu'elle a condamné le Sauveur.

Comment s'expliquer ce mystère?

La Loi régnait sur l'humanité, qui lui avait été livrée depuis le péché de nos premiers parents. Elle régnait, en quelque façon, par délégation de Dieu, mais c'était un maître sévère. Elle aurait dû donner à l'homme la vie. En réalité, elle ne lui a apporté que la condamnation. Sous son influence, le péché a passé de la puissance à l'acte. L'humanité était incapable d'obéir à ses commandements. Paul le savait, de reste, lui qui avait loyalement servi la Loi sans pouvoir faire taire le remords d'une conscience affolée par les exigeances du code pharisaïque (*Rom.* 7, 7-25).

La malédiction qui frappait le transgresseur de la Loi, quelle que fût l'insignifiance de la faute, pesait sur l'humanité tout entière. Il n'y avait pas d'issue à cet esclavage.

Mais, en condamnant Jésus, la Loi s'est condamnée elle-même. L'humanité lui appartenait

jusqu'alors, Dieu la lui ayant en quelque sorte abandonnée. Jésus, en mourant par elle, lui a payé le tribut qui lui était dû. Il le lui a payé, non pour lui-même qui était sans péché, mais pour les autres, qui étaient pécheurs. Il nous a rachetés de la malédiction de la Loi, en devenant malédiction pour nous.

Cependant, comment le Christ a-t-il pu devenir *malédiction* pour nous? La Loi maudit quiconque transgresse un seul de ses commandements ; mais, lui, il n'en a transgressé aucun. Comment a-t-il pu se substituer aux transgresseurs, lui qui n'avait point connu le péché? Il fallait pourtant qu'il tombât sous le coup de la Loi, afin d'en affranchir les hommes.

Ici intervient un des raisonnements les plus subtils de l'apôtre.

En se soumettant à la mort de la croix, le Christ a encouru la malédiction légale, car il est écrit : « Maudit est quiconque est pendu au bois » (*Deut.*, 21, 23). C'est le gibet qui l'attirait, et non le crime, qui n'avait pu être commis. Le bois lui-même était infâme, et il communiquait l'infamie. La croix a donc capté la malédiction, comme les pointes du paratonnerre, en captant l'électricité atmosphérique, l'empêchent de frapper et de détruire. En recevant le choc de la malédiction légale, Jésus l'a détournée de l'humanité. Or, cette malédiction, Jésus ne l'avait pas

méritée. C'était donc bien la malédiction encourue par les transgresseurs de la Loi ; et la Loi, en la déchaînant sur lui, a épuisé son pouvoir de maudire. De ce chef, déjà, les hommes sont libérés de la condamnation qu'elle inflige.

Et en même temps, la Loi est convaincue d'injustice. En frappant le juste, elle a consacré sa propre déchéance. Elle s'est suicidée sur la croix du Calvaire ; désormais, ceux qui sont en Christ en ont fini avec elle. Le maudit du Calvaire est le Seigneur du monde, et la Loi, en le maudissant, s'est condamnée. C'est ce que l'apôtre exprime avec une admirable énergie dans l'épître aux Colossiens (2, 14). La créance de la Loi, le billet contresigné par l'humanité pécheresse, le titre de dette de la race d'Adam, le Christ l'a cloué sur la croix. La malédiction de la Loi est abolie ; c'est la fin des religions légalistes : une ère nouvelle, de liberté et d'amour, se lève sur le monde.

III

Si la Loi, dans la condamnation du Christ, a démontré son impuissance, ce n'est encore que l'aspect négatif du mystère. L'erreur judiciaire de la Loi a coïncidé avec la volonté miséricordieuse de Dieu. Le Christ n'a pas été seulement une victime. Au vrai, il a été tout autre chose

qu'une victime, puisqu'il est *mort pour nous*. Sa mort a été un acte d'amour, où sa propre intention était indiscernable de l'intention du Dieu qui le livrait à la mort.

Il fallait qu'il mourût, pour satisfaire la justice divine.

Dieu a patienté longtemps. Il a toléré le péché. Les jours viennent, toutefois, où il ne pourra plus le tolérer. L'heure du châtiment approche, les temps sont révolus.

Que faire ? La Loi même a échoué. Elle n'a servi qu'à rendre l'homme plus mauvais. Dieu va tenter un suprême effort. Il va envoyer son propre fils. Et c'est l'obéissance de Jésus, obéissance libre et volontaire, qui va préserver l'humanité du châtiment qu'elle avait encouru par ses infidélités.

Le sacrifice du Christ est donc expiatoire ; et, dans son expiation, le Christ s'est substitué aux pécheurs.

Toutefois, il ne faut pas croire que l'expiation de Jésus ait produit un changement dans les dispositions de Dieu. L'expression que l'on traduit usuellement par *colère* n'est point la colère au sens où nous l'entendons, qui a, en somme, quelque chose de pathologique. C'est une juste sévérité, et qui est en somme l'équivalent de la justice pénale. Mais elle se subordonne en Dieu à un autre sentiment, qui est l'amour. Dieu ne de-

mandait qu'à pardonner. Il ne le pouvait pas. Ce n'eût point été juste. Il fallait qu'en pardonnant, il ne cessât pas d'être juste. Or, grâce au sacrifice de Jésus, cette condition a été remplie : Dieu, désormais, peut pardonner (*Rom.* 3, 24-26).

C'est donc bien, pour reprendre les termes de Sabatier, *la grâce souveraine et absolue de Dieu qui a pris et qui garde l'initiative dans l'œuvre de la rédemption.* Dieu lui-même, dans le Christ, a réconcilié le monde avec soi (2 *Cor.* 10. 15-19).

Sabatier insiste, à ce propos, sur l'idée de substitution. « Jésus, dit-il, devient tout ce que nous étions, et nous, nous devenons tout ce qu'était Christ. » Dès lors, « la valeur de la mort de Jésus consiste, non dans une satisfaction quelconque donnée à Dieu, mais dans l'anéantissement du péché qu'amène cette mort dans la conscience de l'humanité » [1].

Ceci équivaut à retenir l'élément de solidarité en éliminant l'idée d'expiation. Or, il y a là, semble-t-il, une étrange subtilité.

On peut bien dire que l'idée anselmique d'une satisfaction accordée à l'honneur de Dieu est étrangère à la pensée de Paul ; mais c'est affaire de terminologie plus que de pensée. Il ne s'agit pas, au surplus, de savoir si Paul est un pré-

---

1. *L'Apôtre Paul,* 3e éd. (Paris, Fischbacher, 1896), p. 324.

curseur d'Anselme, mais quel était, selon Paul, le caractère du sacrifice de Jésus. Il y avait plusieurs catégories de sacrifices dans l'ancien Israël. Peu à peu, cependant, nous l'avons dit, le sentiment du péché s'intensifiant, tous les sacrifices avaient pris un caractère expiatoire. Tel devait être, dans l'esprit de l'apôtre Paul, le sacrifice de Jésus.

L'exégèse ritschlienne s'est ingéniée à distinguer entre le sacrifice d'alliance et le sacrifice expiatoire. On veut que la mort de Jésus serve simplement à assurer les fidèles de la réalité de la grâce de Dieu. Ce qui me paraît, en sens contraire, décisif, c'est que l'apôtre compare le sacrifice du Christ à l'immolation de l'agneau pascal. « Christ, notre Pâque, a été immolé », écrit-il aux Corinthiens (1 *Cor.* 5, 7).

Des exégètes ont vu dans cette expression une simple métaphore. Mais toutes les inventions des modernes, désireux d'atténuer les archaïsmes de la pensée paulinienne, se heurtent à un texte essentiel de Paul, et s'y brisent.

« Dieu l'avait exposé en son sang, victime expiatoire dont la vertu se réalise par le moyen de la foi, afin de faire paraître sa justice par le pardon des péchés commis auparavant ; afin, dis-je, de faire paraître sa justice dans le temps présent, en sorte qu'il soit juste, et qu'il justifie ceux qui ont la foi en Jésus » (*Rom.* 3, 24-26).

C'est ici qu'apparaît le mot si souvent commenté d'*hilastérion.*

Paul ne l'emploie que cette unique fois, mais peu importe. Le texte est capital, et le sens du mot est clair : c'est un moyen expiatoire.

On a songé, à ce propos, au couvercle de l'arche.

Le sang de la victime ne produisait un effet expiatoire, selon le Lévitique, que lorsqu'on en avait aspergé le couvercle de l'arche. C'est pourquoi le couvercle de l'arche, d'après l'interprétation ritschlienne, serait *le point central de la présence miséricordieuse de Dieu en Israël.*

Il en serait de même du Christ crucifié.

Cette interprétation est quelque peu bizarre. Des auteurs récents en ont suggéré une qui paraît meilleure. Ils font remarquer que nombre d'ex-votos sont désignés, dans la littérature du temps, par les noms de *sotérion* et de *charistérion.* Le sotérion, le charistérion, c'est une offrande expiatoire par laquelle on apaise le courroux de la Divinité. Pourquoi n'en serait-il pas de même de l'hilastérion, mot de formation identique, et dont la racine a une signification semblable ?

L'hilastérion serait donc un monument expiatoire que Dieu, à qui appartient l'initiative souveraine du salut, s'érigerait en quelque sorte à soi-même.

Dans le même texte, le sacrifice du Christ est qualifié de *rachat.* L'image liturgique du sacri-

fice sanglant se combine donc avec l'image liturgique de la rançon.

Enfin, ce sacrifice apporte ses bienfaits *à la foi.* N'aurait-il sa vertu expiatoire que pour les croyants ? Nous verrons tout à l'heure que telle n'est pas l'idée paulinienne.

Le Christ, en s'offrant pour l'humanité, satisfait les exigences de la justice divine. Il n'a pas connu le péché. Mais *Dieu l'a fait péché* pour nous, c'est-à-dire qu'il l'a traité comme un pécheur, afin de pouvoir nous traiter comme des justes. Il fallait que le châtiment tombât sur un être qui ne l'avait pas mérité, pour que Dieu pût en faire grâce à ceux qui le méritaient.

Le raisonnement relatif au péché est parallèle au raisonnement qui concerne la Loi.

Le Christ avait dû revêtir *la forme d'une chair pécheresse* (*Rom.* 8, 3). Cette chair n'était pas identique à la nôtre ; mais, étant analogue, elle devait mourir. Il fallait que le péché produisît en elle ses effets délétères. Mais le péché, en tuant Jésus, a épuisé son pouvoir à l'égard de lui. Par sa mort, le Christ est affranchi du péché. Il lui a, en quelque façon, réglé son compte. « En tant qu'il est mort, il est mort au péché, une fois pour toutes » (*Rom.* 6, 10). Or, il n'a pas connu le péché. Donc ce n'est pas pour lui-même qu'il a payé ce tribut. C'est pour d'autres. « Lui qui ne connaissait pas le péché, Dieu l'a fait péché

pour nous, afin qu'en lui, nous devenions justice valable devant Dieu » (2 *Cor.* 5, 21). Cette conséquence s'explique, si l'on songe que, pour l'apôtre, le Christ est *le second Adam.* Le genre humain est représenté en lui comme il l'avait été dans son premier ancêtre. « Un seul est mort pour tous », déclare l'apôtre (*Rom.* 5, 15), et il conclut : « Tous sont morts ». Ainsi, les hommes sont considérés comme morts parce que Jésus est mort à leur place. Les souffrances du second Adam enveloppent dans leurs effets tous ceux qu'il représente. C'est la loi de solidarité, en vertu de laquelle l'individu représente l'espèce. Conception à la fois antique et moderne, où l'action du chef de la famille, de la tribu, de la nation se trouve figurer l'action de la famille, de la tribu, de la nation elle-même. Dès lors, ceux qui s'unissent au Christ par la foi participent aux bienfaits de son sacrifice. Ils deviennent *une même plante* avec lui ; sa vie devient leur vie. Mourir avec lui à tout le passé, rompre avec l'ordre naturel de la chair, c'est ressusciter avec lui. Si quelqu'un est en Christ, il est *une création nouvelle* (2 *Cor.* 5, 17).

Le Christ n'a plus rien qui soit chair, désormais. Il est Esprit. Sur cette réalité spirituelle qu'il est, ni le péché, ni la mort n'ont de prise. En lui, l'humanité croyante est libérée de ses terribles dominateurs.

IV

L'horizon va s'élargir encore. Les conséquences de la mort de Jésus retentissent dans l'univers entier. C'est ici, à proprement parler, la gnôse paulinienne de la Rédemption. Gnôse vertigineuse qui déborde, en son élan, les limites de la foi des simples. Ce qu'il y a de plus profond, en un sens, et toutefois, en un autre, de plus apparenté au milieu et au temps, dans cette interprétation paulinienne de la Croix.

Pour bien comprendre ces spéculations, il faut se transporter au milieu des terreurs du monde antique.

Dans ces temps où fusionnaient les races et les religions, les puissances intermédiaires pullulaient entre le ciel et la terre. C'étaient, pour les païens, des dieux. Et véritablement. en cet âge du syncrétisme,

... le ciel sur la terre
Marchait et respirait dans un peuple de Dieux.

Mais les divinités du paganisme étaient démons aux yeux des Juifs.

Et si, à côté des démons, il y avait les anges, dont l'imagination juive superposait les hiérarchies entre la terre et le ciel, on pouvait se représenter les anges eux-mêmes comme plus ou

moins distincts de Dieu. Il y avait une certaine façon de concevoir l'économie universelle qui leur attribuait ce genre de décisions que la piété, parfois, entendait désolidariser de Dieu. Quand Paul dit que la Loi a été promulguée par le ministère des anges, il entend accentuer ce que la Loi renferme de subalterne, de dérivé, et pour le dire nettement, d'étranger à la pure essence des révélations divines.

L'apôtre Paul connaît diverses catégories d'êtres invisibles. Il distingue les *Dominations*, les *Puissances*, les *Trônes*, sans que nous puissions dire à quelles nuances ces termes correspondent.

Ce sont ces Puissants mystérieux qui, selon lui, régissent le monde invisible. Ce sont eux qui inspirent la politique de Rome. Ils président au cours de l'histoire. Ils sont les auteurs de la souffrance, ils produisent les catastrophes, ils convoient les malédictions. Ils sont, en quelque sorte, les exécuteurs des hautes œuvres divines. Mais, peu à peu, ils se sont détachés de Dieu et, présentement, ils sont en révolte contre les desseins de son amour.

Or, le Christ est venu arracher le monde à leur empire. Soumise à ces puissances de néant, non de son propre fait, mais par la répercussion mystérieuse de la faute du premier homme, la nature entière soupirait après la délivrance.

Elle haletait, comme en travail, dans l'attente de la liberté glorieuse des enfants de Dieu (*Rom.* 8, 21).

Le Christ est venu l'affranchir. Dans cette lutte avec les Dominateurs du monde, il a succombé.

S'ils avaient su qui il était, ils n'auraient pas osé le toucher. Ils se seraient gardés de crucifier le Seigneur de gloire (1 *Cor.* 2, 8). Mais ils ne l'ont pas reconnu, sous la chair qui l'enveloppait, et qui cachait l'éclat de la gloire divine. Ils se sont acharnés sur lui. En le tuant, ils ont libéré de leur enveloppe terrestre la gloire et la puissance qui étaient en lui. En mourant sur la croix, le Christ a attiré à lui l'humanité jusqu'alors esclave. Il l'a délivrée, et il a traîné les archontes du monde, enchaînés, à la suite de son char triomphant (*Col.* 2, 15).

Dès lors, la souveraineté divine, usurpée par les puissances intermédiaires, est rétablie sur le monde. Par son obéissance et son sacrifice volontaire, le Christ a vaincu les seigneurs de ce siècle. Sa mort a fait crouler le despotisme de toutes ces tyrannies que la superstition du temps accumulait sur les hommes. La Passion a été le début de son triomphe. Elle l'établit dans la royauté du ciel, qui est le prix de son sacrifice.

Dès maintenant, la Mort est vaincue. Elle était

le salaire du Péché. Elle n'a pu retenir dans ses liens celui sur qui elle n'avait aucun droit. La Résurrection a établi le Christ dans la souveraineté du ciel. Etant Esprit, le Christ communique à ses fidèles les puissances de l'Esprit.

Il subsiste une souffrance chez l'homme régénéré : celle qui résulte de la lutte de la chair contre l'Esprit. « Nous aussi, nous soupirons, attendant l'adoption, la rédemption de notre corps » (*Rom.* 8, 23.) Tant que dure la vie terrestre, la rédemption n'est pas achevée.

Mais dans l'Invisible, la lutte est virtuellement terminée. Le Christ règne. Relisons le chant de triomphe de l'épître aux Romains :

« Je suis fermement convaincu que ni la Mort, ni la Vie, ni les Anges, ni les Princes des Esprits, ni le Présent, ni l'Avenir, ni les Puissances du Ciel ni celles de l'Abîme, ni quelque créature que ce soit, ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu qui est dans le Christ Jésus notre Seigneur » (*Rom.* 8, 38-39).

La Mort n'est pas encore vaincue. Pour finir, elle le sera. A ce moment, l'univers étant soumis au Fils, le Fils remettra l'empire entre les mains du Père, « afin que Dieu soit tout en tous » (1 *Cor.* 15, 28). Délivré de la souffrance et de la mort, l'univers retournera en Dieu. L'harmonie de la terre et du ciel sera rétablie. Ce sera l'achèvement de la Rédemption.

V

Il serait facile de montrer que, dans cette gnôse paulinienne, les réalités spirituelles transparaissent sous l'enveloppe symbolique dont les revêt l'imagination d'un homme qui pense la foi chrétienne avec les formes intellectuelles de son temps.

L'apôtre a été saisi le premier par cette puissance mystérieuse de l'amour du Christ, dont il célèbre l'universel rayonnement. S'il parle de cette attraction miraculeuse par laquelle les hommes, arrachés aux fatalités naturelles, deviennent, quoique soumis en apparence aux conditions de la chair, des ressuscités, c'est qu'il en a le premier ressenti les effets. « L'amour du Christ nous presse », a-t-il écrit. C'est là, et non dans l'interprétation allégorique d'un texte du Deutéronome, qu'il faut chercher les racines de sa théologie de la rédemption.

Si Jésus n'avait pas été « pendu au bois », s'il était mort lapidé, Paul aurait trouvé d'autres textes pour étayer sa doctrine d'expiation substitutive et solidaire. Sans doute, ce texte du Deutéronome, destiné, semblait-il, à confondre les prétentions messianiques du Nazaréen, est devenu, entre les mains de l'apôtre, un moyen efficace d'en démontrer la validité. Mais si Paul a pu rétorquer contre ses adversaires un argument qui

leur semblait péremptoire, toute sa théologie se fondait sur la déchéance de la Loi, et cette déchéance lui est apparue certaine le jour où il a vu, rayonnant de gloire céleste, celui que la Loi avait condamné.

Le Christ vivant a pris cet homme. Il lui a pétri une âme nouvelle. A la lumière de cette expérience mystique, tout le passé s'est éclairé. La Croix a pris une signification prodigieuse. Ce monument d'infamie est devenu l'instrument de la réconciliation de l'univers avec Dieu.

Pourquoi? Comment? L'apôtre essaie de le dire. Il chemine, parfois à tâtons, dans le dédale des raisonnements juifs et des superstitions antiques. Il se rend bien compte qu'au regard de la sagesse divine, aucune démonstration ne vaut, que c'est la « folie de la Croix » ; mais elle est « plus sage que les hommes ». « Si la prédication de la croix est une folie pour ceux qui périssent pour nous, les croyants, elle est la puissance de Dieu » (1 *Cor.* 1, 18).

CHAPITRE III

La Rédemption d'après l'Epître aux Hébreux

I

Selon l'auteur de l'épître aux Hébreux, toute l'œuvre du Christ aboutit à son sacrifice, et s'y résume.

Le Christ, en entrant dans le monde, dit à Dieu : « Tu n'as voulu ni sacrifice, ni oblation..., tu n'as agréé ni holocaustes, ni sacrifices pour le péché. Alors j'ai dit : me voici, ô Dieu, pour faire ta volonté » (10, 7). Ainsi, en abolissant les holocaustes et les sacrifices pour le péché, il se conforme à la volonté divine, et « c'est en vertu de cette volonté que nous sommes sanctifiés, par l'oblation que Jésus-Christ a faite, une fois pour toutes, de son propre corps ».

Donc, le sacrifice du Christ met fin à ceux de l'ancienne alliance, et cela, de façon définitive. Les prêtres recommencent indéfiniment leurs sacrifices, parce qu'ils ne peuvent pas enlever les péchés. Mais lui, le Christ, son sacrifice a été jugé suffisant ; après l'avoir accompli, il s'est

assis pour toujours à la droite de Dieu, « car, par une oblation unique, il a procuré pour toujours la perfection à ceux qui sont sanctifiés » (10, 5-14).

Le sacrifice du Christ est donc de même ordre que les sacrifices lévitiques. « Sans effusion de sang, il n'y a pas de rémission des péchés » (9, 22).

L'auteur rappelle le geste inaugurateur de Moïse. « Lorsqu'il eut proclamé la Loi, il prit le sang des veaux et des boucs, avec de l'eau, de la laine écarlate et de l'hysope, et il aspergea le Livre et tout le peuple en disant : Ceci est le sang de l'alliance que Dieu a ordonné de conclure avec vous » (9, 18-20).

La conclusion de la nouvelle alliance a nécessité, elle aussi, l'effusion du sang, mais il y fallait un sacrifice plus grand et meilleur (9, 23).

Le Christ est à la fois sacrificateur et victime. Par opposition aux sacerdotes de l'ancienne alliance, il est le Grand Sacrificateur (4, 14). Il est prêtre selon l'ordre de Melchisédeq (5, 6). Le Psaume 110 ne dit-il pas : « Tu es prêtre à perpétuité, suivant l'ordre de Melchisédeq? » Et cette parole ne s'adresse-t-elle pas au Messie, donc au Christ?

Je n'insiste pas sur les raisonnements subtils par lesquels l'auteur s'ingénie à démontrer la supériorité de l'ordre de Melchisédeq sur l'ordre

de Lévi et, par conséquent, du Christ dont Melchisédeq est le type prophétique sur le sacerdoce d'Israël.

Après avoir comparé la sacrificature du Christ à celle de Lévi, l'épître aux Hébreux considère dans le Christ la victime. Les sacrifices de l'ancienne alliance n'étaient que des sacrifices d'animaux. Le Christ, lui, s'est offert lui-même. Si le sang des taureaux et des boucs, si la cendre de la génisse ont une vertu sanctifiante, combien plus le sang du Christ ! (9, 12-13). Purement extérieure et charnelle était la purification opérée par les sacrifices de l'ancienne alliance. Elle se rapportait aux transgressions rituelles, aux innombrables souillures prévues par le Code lévitique. Elle n'effaçait pas les péchés. C'est pour cela que le Fils de Dieu s'est offert ; et son sacrifice avait pour but de purifier la conscience humaine des *œuvres mortes*, c'est-à-dire, en somme, de toute sorte de péché (voir 9, 12-14 ; 10, 4-10).

Considérons enfin les deux sacrifices. Il y a des analogies. Le grand-prêtre brûlait l'holocauste hors du camp. Jésus a été mis à mort hors de la ville. Le grand-prêtre traversait le voile pour entrer dans le saint des saints. Jésus a traversé un voile, qui est son propre corps. Mais voici la différence. Le grand-prêtre offre à Dieu, dans le saint des saints, le sang de la victime. Jésus, dans le

sanctuaire céleste, offre à Dieu son propre sang.

S'agit-il, dans la pensée de l'auteur, d'un châtiment substitutif? Notre maître Eugène Ménégoz, qui a écrit, comme on sait, un beau livre sur *la théologie de l'épître aux Hébreux*[1], ne le croyait pas. Il ne se représentait pas l'offrande du bouc émissaire comme un sacrifice, mais comme un acte symbolique. Le précédent d'Azazel ne pouvait donc, selon lui, être invoqué pour conférer le caractère substitutif au sacrifice du Calvaire.

Mais Gressmann attribue au sacrifice d'Azazel une valeur substitutive, et il rapproche la mort du Serviteur de Yahvé de l'offrande du bouc émissaire. N'est-il pas à craindre que l'exégèse d'Eugène Ménégoz ait été, sur ce point, influencée par des considérations dogmatiques ? On lui fait remarquer l'existence, dans le lévitisme, de l'*aschâm*, du sacrifice pour le péché. Sans doute, répond-il. Mais la victime qui expie le crime à la place du criminel, c'est le pécheur qui expie sa faute en sacrifiant à Dieu un objet précieux. En ce sens, Jésus-Christ a offert ce qu'il avait de plus parfait : sa propre vie, sans qu'il soit nécessaire de parler de substitution.

Ces raisonnements nous semblent bien spécieux.

1. Paris, Fischbacher, 1894.

II

Quoi qu'il en soit, les résultats du sacrifice du Christ ont été décisifs. Nos cœurs, aspergés du sang de la sainte Victime, sont débarrassés de leur trouble (10, 22). La coulpe, en somme, est abolie. La conscience humaine est purifiée des œuvres mortes (9, 4). Nous recevons notre pardon, c'est-à-dire la certitude que Dieu ne se souvient plus de nos péchés (10, 17). Le diable voit sa souveraineté réduite à néant ; les hommes sont libérés de la crainte de la mort, qui les tenait esclaves (2, 14). Le Christ a frayé à tous les siens l'accès du trône de la grâce (10, 19-20). Par là, il est devenu pour eux l'auteur d'un salut éternel (5, 9). Avec cette restriction toutefois — due au parallélisme de l'Ancien Testament — que le sacrifice du Christ n'efface que les péchés commis autrefois, en un temps d'ignorance, et les péchés commis inconsciemment dans le temps présent (10, 26).

Mais en principe, les conséquences du sacrifice du Christ s'étendent à tous les hommes. Le ministère de Jésus a un caractère purement humain et universel. Il semble même que son sacrifice ait une valeur rétroactive. Quand il apparaîtra, à la fin des âges, il abolira le péché d'un seul coup (9, 28). L'immunité conférée par le sa-

crifice du grand-prêtre ne durait qu'une année. Mais le Christ n'a eu besoin de mourir qu'une fois : donc, l'immunité conférée par son sacrifice s'étend à tout le passé (9, 17-28). Les hommes d'autrefois n'ont pas obtenu l'effet de la promesse, Dieu n'ayant pas voulu qu'ils parvinssent sans nous à la perfection (11, 40). Ils y parviennent par le sacrifice du Christ.

En effet, le Christ officie, comme grand-prêtre, dans le sanctuaire éternel. Il apporte son sang dans le temple céleste ; et c'est là qu'il exerce son sacerdoce (9, 24).

Et cela, en apparence, est du pur philonisme. Le Logos, lui aussi, dont le type biblique est Melchisédeq, officie dans le sanctuaire éternel.

Il y a pourtant entre Philon et l'épître aux Hébreux cette différence essentielle, que le Logos de Philon ne passe pas par l'existence terrestre. L'ensemble a une couleur assez différente du paulinisme. Chez Paul, la mort du Christ est assimilée, comme le dit Ménégoz, à l'exécution d'un malfaiteur, tandis qu'ici, nous avons à faire à une victime sans tache. La nuance, assurément n'est pas très considérable, puisque Paul emploie, à propos du Christ, l'expression *hilastérion*, victime expiatoire, laquelle s'applique très bien aux offrandes des sacrifices lévitiques. Reconnaissons toutefois que l'idée de la loi et de la justification ne joue pas un grand rôle dans notre

épître, qui accentue plutôt les idées de purification et de perfectionnement moral.

Le point essentiel est que la sympathie du Christ pour les hommes, motif fondamental de son sacrifice selon l'épître aux Hébreux, nous met sur la voie d'une doctrine de l'expiation par solidarité qui serait tout à fait analogue à celle qui se dégage des écrits de Paul.

Telle est, en résumé, cette théologie toute pénétrée d'alexandrinisme, qui n'est juive qu'en apparence, et qui, si elle fait au sang, dans la rédemption, une place telle, que seul l'évangélisme moderne a osé reprendre ses métaphores, n'en est pas moins une des interprétations les plus idéalistes qu'il y ait moyen de concevoir. C'est dans le sanctuaire céleste que le Christ offre son sang, et l'action purificatrice de ce sang, à la différence du lévitisme, est uniquement spirituelle. Le sacrifice terrestre du Christ n'est pas nié ; mais ce qui retient les regards c'est le ministère céleste de celui qui, par son obéissance, est devenu « grand-prêtre d'une alliance éternelle ». Et ceci suffit pour donner à la doctrine de l'épître aux Hébreux un caractère universellement humain qui nous la rend contemporaine.

CHAPITRE IV

La Rédemption d'après la théologie johannique

I

Le but de la mission du Christ, dit le quatrième Evangile, c'est le salut du monde. Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son fils (*Jean* 3, 16). Mais comment le Christ va-t-il accomplir ce dessein d'amour du Père ?

Tout d'abord, en révélant Dieu. « J'ai révélé ton nom aux hommes que tu m'as donnés », dira-t-il au moment suprême où il embrassera, d'un coup d'œil, l'ensemble de son activité (*Jean* 17, 6).

Il le révèle, rien qu'en vivant au milieu des hommes ; car, dit-il, « celui qui m'a vu, a vu le Père » (*Jean* 14, 9).

En étalant ainsi, par son exemple quotidien, la vie divine sous leurs regards, il la leur communique. Car « c'est ici la vie éternelle : Te connaître, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (17, 3).

Cette valeur salutaire de l'exemple, l'auteur l'a mise en relief, plus encore que ne l'ont fait les Synoptiques.

Là-bas, les faits sont seulement racontés. Ici, ils font l'objet d'un perpétuel commentaire. Mais tout ceci n'a rien qui soit particulier au johannisme. Que le Christ révèle Dieu, c'est la conclusion que tout observateur devait tirer de sa vie, et il est parfaitement inutile de faire intervenir ici la théorie judéo-alexandrine du Logos.

Ainsi, la gloire divine se manifeste dans les paroles et les actes du Christ ; et elle illumine le cœur de l'homme. « Je suis la lumière du monde », dit Jésus, au moment où il vient de guérir l'aveugle-né. « Je suis le pain de vie », dit-il au moment où il vient de nourrir la foule. « Je suis la résurrection et la vie », dit-il au moment où il va ressusciter Lazare. C'est toujours sa personne qu'il présente ainsi à ses auditeurs ; et, ce faisant, il n'y a point de doute que son but ne soit, en se révélant, de révéler Dieu, ce Dieu dont il est, pour employer le langage de l'apôtre Paul, l'*image visible*.

Mais alors, cette révélation ne va-t-elle pas suffire pour attirer les hommes à Dieu? Et qu'est-il encore besoin du sacrifice ? Ne va-t-il pas tout au moins être relégué au second plan?

Il n'en est rien, et ceci est très remarquable. La mort du Christ joue un rôle capital dans l'œu-

vre du salut, telle que Jean la conçoit. C'est bien elle qui sauve l'humanité. Rappelons-nous l'entretien avec Nicodème. « De même que Moïse a élevé le serpent dans le désert, il faut que le Fils de l'Homme soit élevé, afin que quiconque croit en lui ait la vie éternelle » (*Jean* 3, 14). Il n'y a pas de doute que la mort du Christ ne soit nécessaire au salut de l'humanité, puisque l'évangéliste compare le Crucifié au serpent d'airain, dont la contemplation rendait la vie aux Israélites.

La mort, comme d'ailleurs la vie du Christ, sera le moyen de sa glorification. L'auteur joue ici sur le double sens du mot : *hypsôthênai*, qui signifie à la fois l'élévation sur la croix et l'élévation dans la gloire.

II

Mais pourquoi la mort du Christ était-elle nécessaire ?

Elle l'était à cause de l'opposition sans cesse grandissante, irréductible, entre la lumière et les ténèbres. Un fait que l'auteur constate douloureusement, et qui établit la perversité radicale de l'humanité, c'est que, la lumière étant venue chez les siens, les siens ne l'ont point reçue (*Jean* 1, 11). Le drame de la vie de Jésus, avec

ses phases de succès et de revers, aboutit à cette constatation : « Il avait fait tant de miracles devant eux, et ils ne croyaient pas en lui » (*Jean* 12, 37). L'auteur ne peut s'expliquer cette obstination que par un endurcissement voulu de Dieu. Il constate donc l'échec de l'œuvre de Jésus ; c'est le fait que les Synoptiques ont déjà reconnu, et ils l'attribuent à la même cause (*Marc* 4, 12).

Le monde ne voulant ni ne pouvant recevoir la révélation du Christ, et apparemment, ne le voulant pas parce qu'il ne le pouvait pas, il était inévitable que le Christ mourût. D'abord, parce qu'il devait être nécessairement la victime de cette opposition du monde. Ensuite, parce que sa mort serait le moyen d'une révélation plus décisive de sa personne. L'être de chair étant anéanti par la mort, sa gloire allait rayonner du haut de la croix. C'est à quoi fait allusion la grande parole : « Quand j'aurai été élevé de la terre, j'attirerai tous les hommes à moi » (*Jean* 12, 32).

Mais avant tout, la mort du Christ est un sacrifice volontaire, accompli par amour. « Le bon berger donne sa vie pour ses brebis », déclare-t-il, et, ayant dit d'abord : « Je suis le bon berger », il ajoute : « Je donne ma vie pour mes brebis » (*Jean* 10, 15).

Dans la lutte qu'il a entamée contre la puissance des ténèbres, il faut bien qu'il donne sa vie pour ses brebis. C'est un mystère, mais pas

plus que la parole de la Cène : « Ceci est mon corps, donné pour vous ».

Ici, M. Loisy observe que, dans le cours ordinaire de la vie, il n'est pas d'usage que les meilleurs bergers meurent ainsi. Ils n'y sont nullement tenus, et leur mort serait tout autre chose qu'un avantage pour le troupeau [1].

C'est, en effet, le grand paradoxe de l'histoire de Jésus ; mais le sens religieux du peuple a vu plus juste que le sens critique de l'exégète, et Jésus est resté, dans l'âme populaire, le bon berger qui donne sa vie pour ses brebis. Y avait-il un autre moyen de les sauver du loup dévorant?

C'est un sacrifice consenti par amour. En attirant sur lui la colère de ses adversaires, Jésus la détourne des siens. « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (*Jean* 15, 13).

Ce n'est pas tout à fait le même point de vue que celui de Paul. « Dieu, dit l'épître aux Romains, a fait éclater son amour envers nous en ceci : lorsque nous étions encore des pécheurs, le Christ est mort pour nous » (*Rom.* 5, 8).

La rédemption se limite ici, semble-t-il, aux amis de Jésus, aux brebis du bon berger ; mais en fait, non en droit, comme le prouve la parole

1. *Le Quatrième Evangile*, 2e éd. (Paris, 1921), p. 324.

de Jean-Baptiste lorsqu'il voit passer Jésus : « Voici l'Agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde » (*Jean* 1, 29).

L'Agneau de Dieu, c'est l'agneau pascal, et c'est bien à lui que l'évangéliste pense lorsqu'il dit que le flanc de Jésus fut percé d'un coup de lance afin que fût accompli ce passage de l'Ecriture : « Pas un seul de ses os ne sera brisé » (*Jean* 19, 36). En effet, le texte de l'Ancien Testament auquel il est fait allusion se rapporte à l'agneau pascal (*Exode* 12, 46 ; *Nombres* 9, 12). De plus, la chronologie johannique fait coïncider la mort de Jésus avec le sacrifice de l'agneau pascal.

Rappelons-nous le texte d'Esaïe déjà cité (53, 7), où il est dit que le serviteur de Yahvé, tel un agneau qu'on mène à l'abattoir, n'a point ouvert la bouche. Le chapitre 53 d'Esaïe est cité d'autre part dans le quatrième Evangile (*Jean* 12, 38), et l'auteur y voit la prédiction de l'insuccès du Christ.

Tout cela concorde. Pour Jean, le Christ est le Serviteur de Yahvé qui prend sur lui les péchés des hommes ; mais il ne donne pas sa vie « pour plusieurs » seulement, comme le disait l'Evangile de Marc ; il la donne *pour le monde*, et le symbolisme de l'agneau pascal, cette victime sans défaut et sans tache, sert admirablement à caractériser le sacrifice de l'Etre saint.

C'est ainsi que le Christ est devenu le moyen expiatoire, *hilasmos*, pour nos péchés, et non seulement pour les nôtres, mais pour le monde entier (1 *Jean* 2, 2). L'*hilasmos*, c'est un sacrifice expiatoire, condition de la réconciliation de l'homme avec Dieu. Le Christ a voulu être cela. Quand il dit, songeant à ses disciples : « Je me consacre moi-même pour eux » (*Jean* 17, 19), cela signifie, à la fois : je me sanctifie, et : je m'offre en sacrifice ; et c'est sur la seconde signification qu'il convient de mettre l'accent. Jésus, par son sacrifice, met ses disciples en état d'être *sanctifiés* — donc, purifiés de la coulpe qui les empêchait d'être en communion avec Dieu.

Qu'il y ait là un sacrifice expiatoire, c'est ce que montre le rapport de ce sacrifice avec le pardon des péchés. L'antithèse de la loi et de la grâce est dépassée. Mais le sacrifice de Jésus, s'il n'a pas les mêmes effets à l'égard de la Loi que dans la doctrine de Paul (puisque le problème de la Loi ne se pose plus), a les mêmes effets par rapport au péché.

L'épître, notamment, nous montre le Christ prenant les péchés, les ôtant (3, 5), et que c'est là, proprement, sa mission. Il les ôte de façon continue : son sang exerce perpétuellement une action purificatrice (1, 7), et non pas seulement quant au passé, ainsi qu'on pourrait le croire de l'*hilastérion* paulinien.

III

A part cela, subsiste-t-il une différence notable entre la notion paulinienne et la notion johannique de la rédemption? La critique a coutume de les opposer. Voyez par exemple ce qu'en dit Auguste Sabatier, dans son étude, au demeurant si lumineuse et si belle, sur *la Rédemption*. Il n'hésite pas à rapprocher la notion johannique de celle de l'épître aux Hébreux, suivant laquelle, dit-il, — et il paraît malaisé de ne lui point donner raison — le sacrifice du Christ est *une fonction sacerdotale, un acte transcendant, une purification rituelle accomplie hors de l'humanité, sans lien organique ni avec son état moral, ni avec l'évolution de ses destinées.*

La doctrine johannique a, selon lui, le même point de départ dans la notion juive du sacrifice, le même point d'arrivée dans la doctrine du Logos, et elle se développe dans la même atmosphère alexandrine, sous l'influence de l'antithèse du monde sensible et du monde suprasensible.

Il nous paraît que tout ceci n'a guère de contact avec les textes. Que le sang purifie, selon le lévitisme, par l'effet d'une vertu qui lui est inhérente, cela est vrai en thèse générale (voir *Lévit.* 17, 11 et suiv., 14, 25, 31 ; 16, 18-20).

Mais l'élément rituel, dans le johannisme, est tout pénétré de moralité, étant pénétré d'amour. Expliquer la théologie johannique par les rites du Lévitique, c'est commettre une interversion qui est un contresens. Le rite ne joue ici qu'un rôle absolument secondaire, et, à vrai dire, on peut très bien expliquer le johannisme sans lui, par ce besoin expiatoire qui est commun à la race humaine, et qui apparaît ici étrangement spiritualisé.

Certes, le Christ offre un sacrifice ; mais il l'offre par amour, et pour provoquer la foi. Il se fait donc, sous l'influence du Christ vivant, dans l'âme du grand mystique inconnu de la fin du premier siècle, une synthèse de tout ce que renfermaient de vivant les explications antérieures du sacrifice du Christ ; mais, dans ces explications, celle de l'épître aux Hébreux ne joue pas un rôle appréciable. Cette théologie savante de l'alexandrinisme nous paraît étrangère à la pensée de Jean. Sans doute, la purification permanente des péchés dont il parle pourrait être interprétée au sens d'un ministère permanent exercé par le Christ dans le monde suprasensible. Mais on peut aussi — et avec beaucoup de vraisemblance — y voir la purification opérée par le Christ dans l'âme qui se soumet à son influence et qui « demeure en lui ».

D'aucuns ont insisté sur ce qu'il semble y

avoir d'un peu artificiel dans certaines paroles de l'Evangile qui feraient de la mort du Christ, non pas seulement une manifestation de volonté, mais un acte de souveraine puissance. « Personne ne m'ôte ma vie. J'ai le pouvoir de la donner, et j'ai le pouvoir de la reprendre » (10, 17 et suiv.). Mais ces paroles s'expliquent, étant donné le point de vue de l'auteur, sans qu'il soit nécessaire de mettre en cause la toute-puissance du Logos. Evidemment, la prière sacerdotale, avec son allure majestueuse de liturgie et la confiance sereine avec laquelle Jésus dit à son Père : « Je vais à toi », donne à la mort du Christ quelque chose de surnaturel qui la détache de l'humanité. Mais c'est que l'auteur, considérant la portée universelle du sacrifice rédempteur, interprète les sentiments de Jésus à la lumière des conséquences mondiales de son acte. Qu'il se souvienne de la Résurrection lorsqu'il parle de la Passion, c'est naturel en somme : il considère l'histoire du point de vue de l'éternité. Mais le sacrifice de Jésus, tel qu'il le décrit, n'en est pas moins un vrai sacrifice, et un sacrifice infiniment douloureux. C'est parce qu'il est tel, qu'il peut produire dans le cœur de l'homme la révolution essentielle. « Si Dieu nous a tant aimés, nous devons aussi nous aimer les uns les autres » (1 *Jean*, 4, 11). « En ceci nous avons connu l'amour, qu'il a donné sa vie pour nous » (1 *Jean* 3, 16).

Il serait aisé, en analysant le récit de la Passion, d'y relever des traits d'humanité — disons, de douleur humaine — aussi caractéristiques que ceux des synoptiques. C'est le seul Evangile qui se soit expressément souvenu que Jésus avait eu soif. Sans doute, la Passion selon saint Jean, de Sébastien Bach, a un tout autre accent de sérénité que la Passion selon saint Matthieu, si merveilleusement tourmentée et dramatique. Néanmoins, l'accent de douleur n'en est pas absent. C'est la douleur maîtrisée, dominée, contenue : c'est la douleur quand même.

Qu'on puisse, après cela, concevoir à l'aide des écrits johanniques une notion tout extérieure du sacrifice, suivant laquelle le Christ se serait offert pour qu'il y eût du sang versé et que ce sang effaçât matériellement les péchés, c'est une entreprise qui n'a rien d'inaccessible à l'ingéniosité de certains exégètes. On peut ainsi élaborer de toutes pièces, à l'aide des textes du quatrième Evangile, une notion purement *rituelle*, correspondant à la conception lévitique du sacrifice, et l'opposer à la notion *prophétique* du juste souffrant pour les péchés de son peuple.

Mais cette thèse théologique, à supposer qu'on y pût réduire, à force de les chauffer au feu de la critique, les affirmations de l'auteur, ne serait plus qu'un résidu. L'âme se serait volatilisée.

Jean n'est pas un philosophe. Il a eu l'âme

bouleversée par cette preuve d'amour que le Christ a donnée aux hommes, de mourir volontairement sur la croix. C'est ce sentiment qu'il a traduit en son langage imagé. Et *l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde* a survécu à tout ce bric-à-brac hiérologique avec lequel d'aucuns ont cherché à le confondre, étant le symbole de la plus haute expérience religieuse qui soit : l'expérience de l'âme qui, mise en présence de l'amour qui s'immole, s'est sentie, à ce contact, purifiée.

CHAPITRE V

Le Christianisme et les Mystères

La naissance du Christianisme a coïncidé avec l'afflux des cultes syncrétistes, venus du fond de l'Orient.

On a comparé l'Empire à une cuve immense, où fermentaient les religions. De Perse, de Babylonie, de Syrie, d'Asie-Mineure, l'invasion des cultes orientaux se poursuivait sans relâche.

Le Christianisme n'a-t-il été que le dernier survivant de la horde asiatique ? En lui, pour parler le langage d'un romancier, est-ce l'Oronte qui a vaincu le Tibre ? Tout au moins, a-t-il recueilli l'héritage spirituel des cultes d'Asie, pour le transmettre à l'Occident ?

Les historiens des religions, sensibles, à l'inverse des apologètes du Christianisme, aux traits communs que présentent les diverses familles de faits religieux qu'ils observent, ont relevé des analogies multiples entre ces religions de l'Orient et le Christianisme, entre les *mystères païens* et le

mystère chrétien. Ils l'ont fait dans un esprit scientifique. D'autres sont venus qui ont tiré argument de ces analogies pour ramener le Christianisme au niveau du syncrétisme hellénistique. Ayant commencé par contester son originalité, ils ont continué en s'attaquant à ses fondements historiques. Le Christianisme ne serait qu'un mythe de rédemption, pareil à ceux d'Attis et d'Osiris. Paul lui aurait donné de toutes pièces ce caractère : ce serait lui, dès lors, et non Jésus, qui serait le véritable fondateur du Christianisme. D'ailleurs, on peut se demander si Paul lui-même appartient à l'histoire. Le Christianisme, finalement, n'est plus que l'aboutissement de la légende syncrétiste. Il a survécu aux autres religions. Pendant de longs siècles, il a répondu aux aspirations d'un monde qui implorait la délivrance. Mais il était du même ordre mythique que ces fictions orientales, dont il s'est largement inspiré, et qui apportaient à leurs fidèles les mêmes biens spirituels.

Que devons-nous penser de ces hypothèses qui ne nient pas que l'idée de rédemption ne soit au centre du Christianisme primitif, mais qui partent de là pour ruiner le Christianisme lui-même ?

Tout d'abord, il faut reconnaître que le problème existe.

Il est certain que le Christianisme est, par essence, une religion rédemptrice. Les historiens qui

ont essayé de se le représenter autrement, à ses origines, n'en ont fait qu'une pâle caricature. Heureusement, la secte juive qu'ils ont décrite n'existe que dans leur imagination.

Les travaux de l'histoire des religions ont rendu au Christianisme ce service, de montrer qu'il n'est pas seulement, dans son principe, une morale semblable à la morale juive, mais que son caractère fondamental est d'apporter aux hommes la délivrance par le sacrifice du Fils de Dieu.

Ce même besoin de rédemption, ou, pour employer un terme plus général, de délivrance, les religions de l'Orient se sont efforcées d'y répondre. Cela est vrai des religions de l'Inde en général, et particulièrement du bouddhisme. Cela est vrai aussi de la religion de Zoroastre, qui a apporté par le mithriacisme une contribution particulièrement forte à l'invasion syncrétiste. Cela est vrai, enfin, de tous ces cultes à mystères qui ont rivalisé d'efforts pour conquérir l'âme romaine, dans le temps où le Christianisme est apparu.

La notion centrale des cultes à mystères, c'est justement l'idée d'un Dieu qui meurt pour revivre, et qui donne la vie.

Il nous faut considérer de plus près cette idée, pour voir si l'analogie résiste à une comparaison plus attentive. Et en n'oubliant pas que, comme l'a dit, avec tant de sagesse, Cumont, il ne faut

pas trop se hâter de conclure d'une analogie à une influence.

Au déclin des religions antiques, nous voyons surgir deux besoins profonds de l'âme : le besoin de purification, et le besoin d'immortalité.

Les mystères y apportent une réponse. Dès lors, ils font appel au sentiment religieux individuel, en réaction contre la religion de la Cité. Ils jettent les bases d'une religion universelle, et c'est là une première analogie avec le Christianisme.

En face de la religion populaire, de plus en plus décriée, ils apportent une révélation supérieure.

Ils mettent en scène la mort et la résurrection d'un Dieu, et ils font participer leurs fidèles à cette mort et à cette résurrection.

Ce Dieu s'appelle, en Grèce, Dionysos ; en Egypte, Osiris ; en Phrygie, Attis ; en Phénicie, Adonis, qui s'identifie avec Tammouz à Babylone ; enfin, en Perse, Mithra — le plus grand de tous.

Presque toutes ces divinités ont la même histoire. Presque toutes, elles ont ce trait commun, d'être originairement des esprits de la végétation.

Et leur histoire reproduit, sous une forme dramatique, l'opposition entre la mort apparente de la nature en hiver, et le jaillissement des formes végétales au printemps.

Ces dieux sont des amants de la Terre, ou ses fils, suivant que l'on considère la production, par le sol, de cette végétation éphémère, ou l'union

étroite entre la terre et la végétation qui la recouvre.

Tout d'abord, la figure dominante de ces cultes, c'est la déesse qui pleure l'amant divin, et c'est à elle que sont consacrés les sanctuaires. Les dieux ne sont d'abord que les parèdres des déesses ; ce sont des princes consorts, et c'est très normal, puisque la divinité que l'on adore, c'est finalement la puissance de la Nature, la Terre maternelle.

Ensuite, peu à peu, le Dieu acquiert une situation dominante.

Ce qu'il y a d'intéressant chez ces divinités des cultes à mystères, ce n'est pas leur vie : c'est leur mort, et leur résurrection, que le culte a pour mission de représenter.

Tantôt, c'est la mort du Dieu qui passe au premier plan, parce qu'il s'agit d'un Dieu de la végétation. Tantôt, c'est la résurrection, parce qu'il s'agit d'un Dieu solaire.

L'adorateur, en s'unissant au Dieu, partage sa destinée, et s'assure la vie éternelle. Ceci. toutefois, à une période tardive de l'histoire des mystères.

II

Le Christianisme s'est-il inspiré de ces cérémonies par lesquelles, sous l'influence de la Passion

d'un Dieu, les fidèles de ce Dieu se croyaient promus à l'immortalité ?

Il est difficile de nier, *a priori*, la possibilité d'une telle imitation.

Paul, en Cilicie, était dans la terre classique du mithriacisme. Le culte de Mithra, qui s'était développé en Mésopotamie, au temps des Achéménides, s'était ensuite infiltré en Cilicie, d'où il avait gagné Rome au temps de Pompée, avec les pirates captifs.

A Tarse même, on célébrait les mystères de Sandan, une sorte d'Héraclès, Dieu à la fois agricole et solaire.

Mais il est clair que l'histoire de Sandan n'offre qu'une ressemblance lointaine et grossière avec l'histoire du Christ. Le bûcher d'Héraclès, par lequel le Dieu s'élève à l'immortalité, ferait plus aisément songer au chariot d'Elie qu'à la croix.

On nous dit que le sol de Tarse n'a pas livré ses derniers secrets. Mais les représentations des cultes à mystères se caractérisent par une certaine monotonie : il ne semble pas que, dans ce domaine, il reste beaucoup à découvrir.

Comment ces cultes à mystères ont-ils pu agir sur un homme tel que Paul ?

Si les cultes orientaux ont influé sur sa théologie (et cela, on peut le dire de la théologie chrétienne en général), ce n'a pu être que par osmose. Il n'y a pas eu assimilation consciente et voulue, par la théologie chrétienne, d'éléments païens.

Le paganisme, pour Paul, c'est l'erreur originelle qui pousse l'humanité à tous les égarements.

Comment, à cette erreur criminelle, aurait-il emprunté ce qu'il appelle, avec tant de fierté, *son Evangile ?*

Très longtemps, l'attitude de dégoût et d'horreur qui avait été la sienne, fut partagée par les docteurs du Christianisme. Il n'y a guère qu'Aristide qui se soit préoccupé, au deuxième siècle, de réfuter le mithriacisme.

Mais on peut admettre que Paul, qui se faisait Grec aux Grecs, et qui parlait la langue religieuse commune de son temps, ait employé telle expression courante du rituel des mystères, ou qu'il ait mis en relief l'élément du Christianisme qui lui semblait plus propre à correspondre aux aspirations de ses contemporains.

Quant à supposer que ce disciple passionné, qui se dit l'*esclave* du Christ, ait créé de toutes pièces un Evangile dont il proclame le caractère unique, et la nécessité de salut, alors que l'accord de cet Evangile avec la tradition des premiers disciples du Christ est affirmé par lui, et confirmé par la comparaison des deux enseignements, cela semble une impossibilité. Et que cet Evangile paulinien ait été le simple reflet, soit d'une chrétienté antiochienne imprégnée en un tournemain du virus syncrétiste, soit des mystères eux-mêmes, non seulement cela semble, mais *c'est* une impossibilité.

Voyons cependant les points de contact qu'on nous signale.

La vocation au salut est comprise dans les épîtres de Paul comme dans certains mystères. Le recrutement des fidèles se fait, dans l'Eglise paulinienne comme chez les adeptes des mystères, sans distinction de nationalité. Le principe du salut, c'est la foi à l'efficacité rédemptrice d'une mort divine, et la participation à l'Esprit même du rédempteur. Le baptême est un rite d'initiation ; la Cène est un rite d'initiés. Par ces deux cérémonies, le fidèle est identifié au Christ, et, par là, l'immortalité lui est garantie. Autant de traits qui différencient le paulinisme du Christianisme primitif, et qui le transforment en un véritable mystère.

Il y a ici, tout d'abord, des analogies qui n'ont rien de très spécial. Que la vocation d'Apulée soit produite par un songe, que ce songe implique une sorte de choix, l'élection faite par Isis de son serviteur, c'est une donnée très banale. On trouve, dans les vocations des prophètes d'Israël, beaucoup mieux que cela. L'histoire de Lucius, changé d'abord en âne, et qui redevient homme en mangeant une rose que lui donne le grand-prêtre d'Isis, est certainement amusante, mais nous sommes loin du chemin de Damas. Quant au caractère universaliste du christianisme paulinien, il s'agit de savoir si c'est une création de l'apô-

tre, ou si l'apôtre n'a fait que dégager les conséquences des principes posés par son Maître. Et, si l'on tenait à atténuer son originalité, plutôt que de chercher du côté des Mystères, il conviendrait de demander à la philosophie populaire du temps les points de comparaison qu'on tient à accentuer.

Pour ce qui est des rites, Paul a trouvé le baptême dans la communauté primitive. Il l'a pratiqué sans enthousiasme, estimant que Christ l'avait envoyé « non pour baptiser, mais pour prêcher l'Evangile ». S'il y voit un symbole de l'identification avec le Christ mourant, il se fait Grec aux Grecs en disant cela ; il parle à ses contemporains le langage qu'ils peuvent entendre, et c'est sans doute par là, qu'il voisine avec les mystères. Nous y reviendrons. Mais sa théorie de la rédemption peut être exposée tout entière sans faire appel à cet élément rituel, ainsi que nous l'avons vu précédemment.

Pour le surplus, nous ne songeons pas à méconnaître les analogies signalées, mais il s'agit d'en définir exactement le caractère et la portée.

III

Si l'on va au fond des choses, la doctrine chrétienne (disons même : la doctrine paulinienne) de

la Rédemption se différencie nettement des conceptions analogues que nous trouvons dans les cultes syncrétistes.

Les mythes du syncrétisme ont une origine naturiste, qui est très claire. L'idée de la mort et de la résurrection d'un Dieu a été suggérée aux hommes des anciens jours par la mort de la nature en hiver, et sa résurrection au printemps. Et les représentations théâtrales où consistent, en somme, ces cultes, sont des rites mimétiques dont le but, originairement, est d'exalter la puissance génératrice de la nature, et de la stimuler. On sacrifie des victimes humaines de façon à reproduire avec des vivants ce qui est censé advenir au Dieu, et, par ces actes sacrificiels, on encourage le Dieu à mourir et à vivre. C'est de la magie sympathique au second degré. Et ce qui est primitif en tout cela, ce sont ces rites de fécondité que l'histoire des Dieux est venue dramatiser après coup.

Ces Dieux ont, d'ailleurs, des physionomies très floues, dont les contours mal définis tendent parfois à se confondre. C'est ainsi qu'Attis tend à se confondre avec Mithra.

Ici, nous apercevons la différence fondamentale entre les religions à mystères et le Christianisme.

Il ne s'agit plus d'agir sur la nature. Et nous n'avons pas affaire à des phénomènes naturels, dont l'histoire du héros divin serait le symbole. Les événements du Christianisme primitif n'ont

rien à voir avec des faits de la nature qui auraient été dramatisés. La vie, la mort, les apparitions de Jésus sont autant de faits historiques d'une inébranlable solidité. La mort de Jésus sous la procurature de Ponce-Pilate est attestée par Tacite, et les attaques qui ont été dirigées de notre temps contre l'authenticité du texte de l'historien romain, se sont effondrées dans le néant [1]. Ainsi, le seul fait du Christianisme primitif dont l'histoire profane confirme la réalité est justement celui qui sert de base à la doctrine chrétienne de la rédemption. Cette doctrine engrène avec l'histoire : cela suffit pour réduire les analogies avec les mystères à de simples curiosités [2].

Si nous considérons maintenant, non plus l'origine historique des idées, mais ces idées elles-mêmes, nous apercevons une différence essentielle.

La mort d'Attis, celle d'Adonis, d'Osiris, du

---

1. Voir en particulier Goguel, *Jésus de Nazareth, Mythe ou histoire ?* Paris. Leroux, 1925. Ch. II.

2. Ceci s'applique notamment à l'analogie si souvent relevée par laquelle on a voulu prouver le caractère mythique de la mort de Jésus. On a signalé que, dans la fête babylonienne des Sakaia, un individu était revêtu de pourpre, couronné, pourvu d'un sceptre, en signe de dérision, et enfin, mis à mort. L'analogie avec le traitement infligé à Jésus par les soldats prouve-t-elle quoi que ce soit contre l'historicité de l'épisode ? Quoi d'étonnant si ces légionnaires syriens ont voulu jouer une farce de carnaval, en prenant pour victime cet homme du peuple qu'on surnommait *le roi des Juifs ?*

Taureau de Mithra, de Dionysos Zagreus, sont des meurtres purs et simples. La mort de Jésus est un *sacrifice*, et un sacrifice volontaire. Jésus s'offre à la mort par amour : c'est ainsi que l'apôtre Paul envisage la Passion. Rien de pareil chez les Dieux du syncrétisme, qui ne sont que des victimes. Le sacrifice et la renaissance de ces Dieux se renouvelle incessamment, tandis que le Christ est mort une fois pour toutes. L'Eglise catholique ne se borne pas à commémorer son sacrifice ; elle le renouvelle. Mais l'Eglise des premiers jours ne l'entendait pas ainsi. Elle disait avec l'apôtre Paul : « Christ ne meurt plus ».

Ni Jésus lui-même, ni les auteurs des Evangiles, ni l'apôtre Paul n'ont songé aux mythes orientaux. S'il faut chercher dans l'histoire du passé l'inspiration du sacrifice de Jésus, c'est sur le terrain israélite qu'on trouvera le « cinquième Evangile ». Ce n'est pas la légende d'Attis : c'est le chapitre 53 d'Esaïe.

Est-ce à dire qu'il n'y ait entre le Christianisme et les mystères que des analogies superficielles ? Je ne le crois pas. Mais il ne faut pas exagérer et confondre ce qui reste distinct.

On nous dit que la communion à une victime qu'on déchire vivante, l'*omophagie*, est censée figurer et renouveler mystiquement la Passion du Dieu. Elle était censée en même temps procurer l'assimilation au dieu et la participation à son

immortalité, c'est-à-dire que manger la chair vive de la victime symbolisait l'absorption d'une vertu divine.

Dans le sacrifice chrétien, ajoute M. Loisy, le dieu paraît aussi assimilé à la matière du sacrifice. Le don du Dieu est acquis par sa mort, comme chez Dionysos, et c'est cette mort qui est figurée dans le sacrifice chrétien.

A quoi il faut faire observer que le problème des rapports de l'orphisme et du christianisme a été étudié depuis lors, avec beaucoup de soin, par M. Boulanger [3]. Il conclut que l'*orphisme est resté inconnu de la première communauté chrétienne* (p. 84).

Examinant de près les mystères de Dionysos, il montre que le bacchant croyait devenir Dionysos, mais qu'il ne croyait pas mourir avec lui. Ce qui libère l'âme, dans les mystères de Dionysos, c'est la vie ascétique et le rituel de purification. La mort du dieu n'est pas un sacrifice expiatoire. Ce n'est pas elle qui procure le salut. Et le dieu n'est pas considéré comme incarné, *pas plus que l'apôtre ne croyait que le corps et le sang du Christ fussent physiquement dans le pain et le vin de la Cène* (p. 117).

A la suite du drame qui représente la mort du

3. *Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme.* Paris, Rieder, 1925.

jeune dieu Dionysos Zagreus, déchiqueté par les Titans, un délire s'empare de l'initié, qui se repaît de la chair crue du taureau sacré, symbole de Divinité. Ce délire est, selon l'esprit du temps, une manifestation de possession divine. Y a-t-il autre chose dans cet acte sauvage ? Un rite d'initiation, ou de communion ? Ce point est très controversé. En tout cas, le délire des bacchants ne ressemble guère à l'acte de consécration consciente auquel Paul conviait les gens de Corinthe.

Quant à Zagreus, il a tout fait pour échapper à ses ennemis. La race humaine est issue des cendres de ses meurtriers ; aussi aurait-il été bien en peine d'appliquer aux hommes le bénéfice de ses souffrances.

Et M. Boulanger fait remarquer que le seul témoignage relatif à la mort mystique du dieu, qui revit dans l'initié, est de cinq siècles postérieur à Paul.

Or, les néoplatoniciens ont travaillé dans l'intervalle sur la théologie des mystères, pour l'adapter à leur propre doctrine et convaincre le Christianisme de plagiat.

Est-ce qu'il se trouverait des critiques modernes pour se faire les complices de cette entreprise ?

Il est incontestable que l'idée d'une manducation sacramentelle est universellement répandue. Le sauvage croit s'assimiler la force et les vertus des ennemis qu'il dévore. L'adorateur des Dieux, en

consommant une nourriture sacrée, croit s'assimiler la substance même de la Divinité. Il y a un texte égyptien fort curieux, datant du troisième millénaire, qui nous apprend que la chair des dieux, dans l'Au delà, constitue la nourriture du Pharaon. Les grands dieux lui servent de nourriture à son petit déjeuner ; les moyens, à son repas de midi ; les petits, à son souper. Après quoi, il devient le Seigneur du ciel, étant repu de la sagesse des Dieux[1].

Mais il suffit de citer une fantaisie de ce genre pour faire voir que cette manducation sacrée ne doit pas être entendue en un sens trop grossièrement littéral, non plus que lorsque les mêmes Egyptiens nous disent que, pour être véridique, il faut grignoter une petite image de la Vérité, ou encore, qu'on acquiert l'immortalité en buvant le lait des déesses. Les dieux restent ce qu'ils sont, et leur substance n'est pas altérée, quelle que soit la faim de leurs adorateurs.

Il ne faut pas non plus entendre cette manducation sacramentaire de façon purement symbolique. Le mieux est de se référer à l'idée d'une énergie divine, qui se communique tout en se renouvelant incessamment. Le rôle de la victime du sacrifice serait d'emmagasiner en quelque

---

1. Voir WIEDEMANN, *Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Aegypter*, Leipzig, 1900, p. 18.

sorte le potentiel divin. L'existence du Dieu comportait une certaine fluidité. Il se donnait à ses adorateurs par rayonnement, sans que sa substance en fût altérée — comme le soleil rayonne, sans qu'il y ait apparente déperdition de chaleur.

Si l'on entend ainsi le lien matériel que crée entre l'homme et la Divinité la consommation de la viande des sacrifices, il ne faut pas méconnaître que Paul se place à ce point de vue, et qu'il ne se trouve nulle part d'expressions plus fortes, plus chargées de sacramentarisme matériel que dans le discours du pain de vie (au chapitre 6 du quatrième Evangile).

Néanmoins, le discours johannique conclut ainsi : « La chair ne sert de rien. Les paroles que je vous dis sont esprit et vie ». Le sacramentarisme chrétien suppose toujours un facteur spirituel qui exclut l'*omophagie* sous toutes ses formes, et par quoi le sacrifice chrétien se distingue du sacrifice des mystères. Finalement, l'élément matériel s'y réduit à peu de chose et n'y figure plus qu'à l'état de symbole, véhiculant des réalités spirituelles. Il en sera ainsi, non seulement dans les premiers siècles de l'histoire chrétienne, mais au Moyen Age. Dans le poème de *Garin le Lorrain*, on voit que le preux chevalier Bégon de Belin, se sentant mourir, prend trois brins d'herbe, les bénit, et, faute de sacrement, les re-

çoit comme symbole du vrai corps de Dieu [5]. Le chrétien médiéval communie ainsi avec son Dieu par le moyen de l'objet sensible le plus frêle et le moins matériel qui soit dans la création. Nous sommes loin de l'omophagie, et du tambour d'Attis. Prendre l'un pour l'autre, serait un contresens trop absurde, s'il n'était fâcheusement volontaire.

Ce qui, dans la mystique de Paul, là même où elle s'apparente le plus visiblement aux mystères, reste l'essentiel, c'est l'amour du Christ. Et voilà qui est bien étranger à l'esprit du syncrétisme oriental. Dans les mystères, il est bien question de sacrifice ; même, il n'est guère question que de cela ; mais non de sacrifice par amour. Quelle différence entre ces inventions et l'Evangile de Paul ! D'un côté, c'est la charité de l'Etre saint, qui s'immole pour les pécheurs ; de l'autre, c'est le meurtre symbolique d'une victime passive, qui est censé procurer le salut.

Sans doute, il y a un aspect de la doctrine paulinienne de la Rédemption par où elle confine aux mystères : à savoir, ce qui a trait au

5. Voir G. Paris, *Récits extraits des Poëtes et Prosateurs du Moyen Age*, p. 50. Dans le même ouvrage (p. 37), G. Pâris écrit en note ce qui suit : « On voit souvent, dans les chansons de geste, qu'un guerrier mourant, ne pouvant recevoir le viatique, prend « au lieu de sacrement » une feuille ou un brin d'herbe ».

baptême, ou plus exactement, à l'immersion « dans la mort du Christ ». Des expressions comme celles-ci : *être plongé par le baptême avec le Christ dans la mort, devenir une même plante avec lui.*

Parfois, les termes employés par l'apôtre nous font songer au baptême de sang, tel qu'il se pratiquait dans les cultes d'Attis et de Mithra. Et ceci, qui ne s'explique pas par la tradition juive, paraît déborder les limites de l'Evangile primitif.

Pourtant, ce baptême tout symbolique dont parle Paul ne ressemble guère au taurobole, tel que le décrit Prudence dans le *Peristephanon* (X, 1011 et suiv.).

« A travers les mille fentes du bois, la rosée sanglante coule dans la fosse. L'initié présente la tête à toutes les gouttes qui tombent. Il inonde ses yeux du liquide. Il humecte sa langue du sang noir et le boit avidement ».

IV

Demandons-nous maintenant si l'idée même du salut, telle que nous la trouvons chez l'apôtre Paul, ne serait pas une idée hellénique, provenant en quelque façon des mystères.

Sans doute, il semble bien que l'anthropologie paulinienne soit conforme à l'anthropologie du

syncrétisme hellénistique. L'idée de l'homme spirituel, le parallèle des deux Adams, dont l'un est d'origine divine, peut-être même la grande conception mystique de la *vie en Christ*, peuvent s'expliquer mieux à la lumière de la mystique gréco-orientale. Mais le mythe de l'homme céleste est répandu partout, et non pas seulement dans les cultes syncrétistes. D'ailleurs, il faut se méfier des rapprochements trop précis. J'en citerai un exemple. Il y a dans la seconde aux Corinthiens un passage très mystérieux sur le parfum de la connaissance du Christ, lequel est « une odeur de mort pour la mort » aux uns, « une odeur de vie pour la vie » aux autres. Selon M. Reitzenstein, ceci doit nous faire songer au culte d'Attis. Le Dieu est étendu dans un sarcophage et on le pleure. Le prêtre le libère des liens de la mort par ses incantations, et, *sans aucun doute aussi*, ajoute M. Reitzenstein, il emploie un baume, le philtre d'immortalité comme dans le culte des Egyptiens. Puis la lumière brille, le Dieu ressuscite, le prêtre oint le cou du myste avec un parfum exquis et il murmure : « Mystes, soyez consolés, le Dieu est sauvé, vous aussi, vous serez sauvés de toutes vos détresses ». Nous avons bien ici un parfum qui vient de la vie et qui donne la vie.

Assurément, mais dans le Talmud (y aurait-il là aussi une influence du culte d'Attis ?) nous

voyons que la Loi est définie comme « un parfum de vie pour les pieux, un parfum de mort pour les impies » (*Taanith*, 7 *a*).

Il faut donc être très prudent en fait de rapprochements de ce genre. Il ne faut jamais oublier que, dans les Mystères, on peut bien parler de sacrifice au sens matériel, mais non au sens moral.

S'il y a des analogies verbales, il y a des différences profondes, et ceci apparaît clairement lorsqu'il s'agit de l'idée même du salut.

Ce qui est au point de départ du sacrifice du Christ et le rend nécessaire, c'est le péché. La théologie chrétienne de la Rédemption se fonde sur une conception tragique de la vie morale. Or le péché, le pardon, la sainteté, sont autant de notions étrangères aux religions antiques. Ce que celles-ci font espérer à leurs adorateurs, ce n'est pas le pardon, c'est l'immortalité.

Le philtre d'immortalité, voilà le but de l'universelle convoitise. Le taurobole doit procurer la renaissance, sans doute, mais il ne s'agit pas d'une transformation morale. Il s'agit d'implanter dans l'homme, dans le néophyte, le principe d'une vie surnaturelle. Normalement, le taurobole donne vingt ans de vie. Parfois, il est vrai, celui qui en bénéficie est dit « *renatus in aeternum* ». Le jour de l'initiation, dans les mystère d'Isis, est qualifié de « *natalis sacer* ». Mais l'immortalité, ou la prolongation de vie terrestre, est ici l'effet

d'une purification matérielle à laquelle le repentir est étranger. Etre né de nouveau, et, dans une certaine mesure, divinisé, c'est être affranchi du monde des apparences. Or, si l'Evangile répond à ce besoin d'immortalité qui était si intense dans le monde païen, il s'en faut que ceci épuise le contenu de ses promesses. On peut même dire que le besoin d'immortalité est chez lui secondaire, par rapport au besoin de pardon.

On nous objectera peut-être que la purification matérielle des mystères était le symbole d'une autre purification, qui était intérieure. Je ne dis pas que l'âme païenne n'ait eu aucun besoin d'être affranchie de ses souillures. Je suis convaincu du contraire. Des mystères, les premiers chrétiens ont surtout connu les dehors souvent barbares et répugnants ; l'ésotérisme, forcément, leur était caché. Mais, entre le repentir né sous l'influence du sacrifice rédempteur du Christ et le baptême sanglant de Phrygie, il y a un abîme. Ici, l'acte matériel est tout, ou presque. Nous avons vu que le néophyte de Mithra se baignait avec délices dans le sang du taureau, qu'il le humait, qu'il aurait voulu en imprégner tous les pores de sa chair. S'il y a une *théologie du sang*, c'est celle-là. Mais comme on voit que cette purification matérielle n'est qu'une caricature grossière de l'autre ! Il faut une singulière absence de sens historique pour percevoir une analogie quelconque entre la

mystique chrétienne, toute de pureté et de spiritualité, et ces « scènes d'abattoir et de mauvais lieu », comme dit énergiquement le P. Lagrange, à propos desquelles un Plutarque pouvait dire : « O initié, crache dessus, et rince-toi la bouche » (*De Iside et Osiride*, 20).

Demandons-nous maintenant comment s'opérait, dans les mystères, l'union de l'homme avec la divinité. A l'origine, il s'agissait d'une union corporelle avec l'être divin ou avec ses représentants. Telle était la consécration qui ouvrait le ciel. Cette consécration pouvait avoir, et surtout, elle a dû avoir dans la suite un caractère essentiellement symbolique ou imaginatif. Il n'y en a pas moins là toujours un élément sensuel et trouble. Souvenons-nous que les Pharaons étaient supposés issus de l'union du dieu avec la reine-mère. Dans les Mystères d'Eleusis, on célébrait le mariage de la femme de l'archonte avec le Dieu. Dans les Mystères d'Isis, qui se célébraient la nuit, dans les temples de Rome, il se passait d'étranges choses. On croyait que les dieux révélaient leur sagesse en s'unissant aux initiés. Le mysticisme syncrétiste renferme un élément de sensualité qu'il n'a jamais pu éliminer, qui est en partie la conséquence de ses origines naturistes, et qui suffit à le différencier du mysticisme chrétien.

Enfin, laissons les moyens pour ne plus considérer que le but. Il est le même dans le Christia-

nisme et dans les mystères : être uni à la divinité. Il y a de la grandeur dans cette aspiration éperdue, qui fut celle des sages de ce temps-là. Porphyre raconte (*Vita Plotini*, c. 23) que son maître Plotin atteignit quatre fois en cinq ans le but de sa vie, qui était l'union avec le Dieu qui est au-dessus de tout, tandis que lui-même, Porphyre, n'y est arrivé qu'une seule fois, et à l'âge de soixante-huit ans. Et ceci est très beau. Mais, dans les mystères, l'ambition de l'initié va plus loin encore. Il ne s'agit pour lui de rien moins que de devenir un Dieu. Le néophyte, une fois initié, se nourrit d'aliments spéciaux qui constituent la nourriture des Dieux et il devient un objet d'adoration. Qu'est-ce que ceci a de commun avec le but poursuivi par le Christianisme?

Qui de nous va devenir un Dieu ? demandent les adorateurs d'Attis et d'Adonis ; et cette prétention paraît étrangement folle, puisqu'il n'y a ici aucun élément moral, donc aucun contact réel avec le Dieu de sainteté et d'amour. Pour l'humble disciple de Jésus de Nazareth qui, vers le même temps, mourait dans les arènes romaines, sous la dent des lions, le but n'était pas de devenir un Dieu. Il savait n'être qu'un pauvre pécheur, qui avait trouvé la paix de son âme et le secret d''une vie pure dans le pardon que son Dieu lui avait accordé ; et, s'il se réjouissait d'être, suivant le mot du grand Ignace d'Antio-

che, *un imitateur de la Passion de son Dieu*; il regardait d'abord à la croix du Christ avec humilité, heureux de saisir le pardon que son Sauveur avait proclamé en mourant pour lui sur cette croix.

Après cela, il ne semble pas qu'il nous soit interdit de voir dans les Mystères tout autre chose que ce que les Pères de l'Eglise y ont vu. C'étaient, d'après eux, des imitations démoniaques des rites chrétiens. Ceci, nous ne pouvons plus le croire ; mais il serait aussi absurde de voir dans les rites chrétiens une imitation des Mystères. Il n'est pas interdit, par contre, de voir dans les rites orphiques et mithriaques comme une préfiguration du sacrifice rédempteur [6]. Ces purifications extérieures et illusoires des Mystères sont l'indice d'un besoin de pureté, de délivrance qui, au déclin des cultes païens, était universel dans les âmes, et auquel le Christianisme seul a répondu. Ce que les rêveries du syncrétisme oriental avaient ébauché de toutes parts, le Christ l'a réalisé sur la croix du Calvaire.

Il y a eu un moment dans l'histoire du monde où l'on a pu se demander qui l'emporterait, du Christ ou de Mithra. C'est l'époque où le noble

6. Cette considération a été magnifiquement développée par Mérejkowsky dans un livre sur les *Mystères de l'Orient*. Paris, l'Artisan du Livre, 1927.

Julien, révolté contre le Christianisme officiel de son temps, a entrepris de restaurer le paganisme. La légende, qui dégage les réalités profondes de l'histoire, veut que Julien, tombant sous la flèche d'un archer perse, se soit écrié en mourant : « Tu as vaincu, Galiléen ». Le Christ avait vaincu, en effet ; les divinités imaginaires du panthéon hellénistique ne pouvaient pas tenir devant celui qui, par amour, avait donné sa vie pour les hommes. C'est pourquoi les religions de l'antiquité se sont évanouies devant le Christianisme, « comme aux premiers rayons du jour s'éteignent ces étoiles, qui ne sont lumière que pour la nuit ».

CHAPITRE VI

Coup d'œil sur l'histoire du dogme.

Nous avons constaté précédemment l'unité de l'enseignement biblique relativement au sens et à la valeur de la mort du Sauveur, envisagée comme un sacrifice dont l'aspect rituel et l'aspect pénal sont tour à tour considérés, mais qui apparaît aux uns et aux autres comme le couronnement de l'œuvre terrestre de Jésus-Christ. Le mystère subsistait, et l'Eglise naissante s'est penchée sur lui sans pouvoir l'élucider. Des interprétations multiples étaient possibles. Elles ont été tentées successivement, sans donner à l'esprit une pleine satisfaction.

I

En Christ, déclare Irénée, c'est l'histoire d'Adam qui recommence. Mais un nouvel acte du drame humain aboutit à la victoire du représentant de l'humanité. Il a triomphé du Diable par des moyens justes et droits. Il nous a rachetés *rationnellement* (rationabiliter) par son sang.

Doctrine peu claire, peu développée, et qui, chose remarquable, fait partie, non du domaine de la *foi* pure et simple, mais du domaine de la *gnôse*. Et cette gnôse a pour objet principal, ce qui est bien remarquable encore, la personne du Fils de Dieu en général, plutôt que son sacrifice. Et elle donne l'immortalité (*la connaissance du Fils de Dieu, c'est-à-dire l'immortalité*).

Ceci est bien hellénique, et c'est la note qui sera donnée par tous les écrivains de ce temps-là.

Sans doute, l'idée biblique d'expiation, d'une vie donnée par le Christ pour les péchés des hommes, subsiste dans la théologie des Pères d'Orient ; mais ils s'en tiennent à ces affirmations générales, sans chercher à en approfondir le mystère.

Clément d'Alexandrie met dans la bouche du Christ cette parole : « J'ai expié ta mort, celle que tu devais pour tes péchés » (*Quis dives salvetur*, 23). Il fait dire par le vieux saint Jean au brigand qu'il va chercher : « S'il le faut, je souffrirai volontairement la mort, comme Christ a souffert la mort pour nous. Pour toi, je donnerai ma vie en échange » (*Quis dives salvetur*, 42).

Origène déclare que le Christ est venu effacer les péchés du monde, et qu'il les a effacés par sa mort. « Aucun croyant ne l'ignore » (*In Num. Hom.* X, 3).

Le monde a été purifié par son sacrifice (*In Joannem*, VI, 37).

Il y a donc substitution du Christ aux pécheurs. Le péché exige une expiation. L'expiation se fait par une victime.

Mais pourquoi ? Origène ne le dit pas.

Chez Grégoire de Nysse, nous retrouvons l'idée de la rançon, et celle de la malédiction qui pesait sur les hommes, et que le Christ s'est appropriée.

Eusèbe montre l'homme pécheur qui offre la vie des animaux sacrifiés en échange de la sienne (*Demonstratio evangelica*, I, 10). Jésus-Christ a pris sur lui nos misères *en vertu de l'ordre de la sympathie* (*Ibid*, X, 1). Il est légitime de traduire comme le propose l'abbé Rivière : *en vertu de la loi de solidarité*. Quand Eusèbe ajoute que le Christ est l'*antipsyche* de nos âmes, nous ne devons pas méconnaître qu'il y a là, dûment posés, les fondements du dogme de la rédemption.

Mais nous ne dépassons guère l'idée générale de l'antipsychie, telle que nous l'avons vue se dessiner dans le monde gréco-romain.

Quand Cyrille de Jérusalem dit que le Sauveur portait les péchés des hommes (*Catéch.*, XIII, 28), que, par le sang de la croix, il a réconcilié le ciel et la terre (*Catéch.*, III, 33), il se borne à reproduire les affirmations bibliques. Et il va sans dire qu'aucun des Pères n'a songé à les mettre de côté. Grégoire de Nazianze va jusqu'à s'écrier que « quelques gouttes de sang ont renouvelé le monde » (*Orat.*, XXXVIII, 28), et ceci lui inspire

des métaphores d'un goût douteux, mais l'image voyante cache l'absence de l'idée.

Basile devance, par l'énergie de ses formules, le lent travail d'élaboration des dogmaticiens. Seul, dit-il, l'Homme-Dieu peut donner à Dieu l'expiation pour nous tous. Il n'avait pas à se racheter : donc, il pouvait nous racheter (*In Psalm.*, XLVIII, 3).

Ce ne sont là que des lueurs. Les Pères trouvent des comparaisons : ils racontent des histoires ; ils n'essayent pas d'élucider un mystère qu'ils acceptent, mais qui reste à la périphérie de leurs âmes. Quand ils parlent de rédemption, ils pensent avant tout à une rédemption physique, et la rédemption, pour eux, se confond avec l'incarnation. C'est en revêtant la nature humaine que le Christ sauve l'humanité. Ce qui domine toute l'histoire de la doctrine christologique en Orient, c'est la grande parole d'Athanase : « Le Fils de Dieu s'est humanisé, afin que nous fussions divinisés » (*De l'Incarnation du Verbe*, ch. 3).

Sans doute, Athanase, plus qu'aucun autre, a essayé de rendre compte de la rédemption.

L'homme, en vertu de ses transgressions, devait mourir. Mais l'intention de Dieu n'était pas que l'être formé à son image mourût.

Aussi a-t-il envoyé son Fils.

Christ étant le verbe de Dieu, sa mort avait la vertu nécessaire pour tenir lieu de la mort de tous

les hommes, mort dont Dieu avait menacé l'humanité, et à laquelle il n'eût pu la soustraire sans s'infliger à lui-même un démenti. Seule, la mort d'un Dieu pouvait anéantir cette mort que Dieu lui-même avait décrétée.

Cette façon d'envisager la mort du Sauveur comme une formalité de justice nous montre à quel point l'idée de la rédemption par le sacrifice est restée superficielle chez les Pères d'Orient — même chez les plus grands. Ce qui leur tient à cœur, c'est que la Divinité elle-même se soit abaissée jusqu'à l'homme. Dans cet abaissement, elle a dû s'approprier les faiblesses et les douleurs de la nature humaine, mais comme une conséquence, non comme un but de son incarnation. C'est l'incarnation qui demeure l'essentiel. Le Christ est le déificateur de la nature humaine : il donne l'immortalité.

La croix, comme signe et instrument du martyre, tient une grande place dans le cœur des chrétiens ; mais, dans l'iconographie chrétienne, elle est d'abord un signe de victoire. Telle est bien la première croix qui ait été érigée dans une église : la croix d'or élevée par Constantin dans la basilique du Calvaire. Le Christ qui est familier aux hommes de ce temps, c'est le Christ glorieux, le roi du Ciel, le dispensateur de la vie. On voit bien cela dans les mosaïques de Ravenne. Sur les murs de Saint-Apollinaire-le-Neuf, vierges et mar-

tyrs viennent déposer leurs couronnes aux pieds du roi du Ciel. Dans le tombeau de Galla Placidia, les images douces et charmantes se multiplient. Ce sont les phénix, symboles d'immortalité. Ce sont les cerfs qui viennent boire aux ruisseaux d'eau courante. C'est le Bon Berger surtout, autour duquel, sur l'herbe fleurie merveilleusement, se pressent les brebis.

L'expiation, le rachat des âmes par le sang, le sacrifice pour le péché, autant de données qui n'avaient pas encore pénétré profondément l'âme chrétienne.

II

Il est remarquable que le grand Origène lui-même, tout en reproduisant, comme nous l'avons vu, l'enseignement biblique relatif à la mort du Christ, ait cru devoir y ajouter une idée étrange, qui semble correspondre à la notion qu'on se faisait du sacrifice du Sauveur dans l'imagination populaire. C'est l'idée du *tour* joué au Diable. Le Diable avait acquis des droits souverains sur l'humanité. Il fallait lui racheter ces droits. Dieu lui a offert, en échange des âmes humaines, l'âme du Christ. Il savait bien à quoi s'en tenir sur la possibilité du troc. Il savait que le démon ne pourrait pas retenir en son pouvoir une âme innocente comme celle de Jésus. Suivant les mœurs anti-

ques, les ruses de guerre étaient permises. C'était une ruse de guerre. Le Diable en a été victime. Le Christ a vaincu la mort et il a échappé au Diable.

C'était là sans doute l'idée vulgaire : celle des *Psychiques* et non des *Spirituels ;* mais elle a eu beaucoup de succès. Grégoire de Nysse la développe dans ses homélies [1]. Il se représente Satan sous l'aspect du Léviathan, c'est-à-dire de la baleine. L'humanité du Christ a joué le rôle de l'appât. Sous cet aspect se cachait l'hameçon, à savoir la divinité impassible du Sauveur, sur laquelle le Diable n'avait point de prise.

Le Diable a mordu à l'appât. L'hameçon l'a perforé ; et du coup, il s'est vu obligé de rendre les âmes qu'il avait dévorées, ainsi que Saturne, naguère, s'était vu dans l'obligation de restituer ses enfants. Grégoire de Nysse cherche d'ailleurs, par des arguments subtils, à justifier cette tromperie. Le Diable avait été trop gourmand. Il voulait, en échange de l'humanité, saisir une proie dont la valeur surpassait celle de l'humanité entière. Il était *juste* qu'ayant voulu tout obtenir, il perdît tout. C'est l'histoire du trompeur trompé.

Cette invention mythologique a eu beaucoup de

1. *Orat. Cat. magna,* 24.

succès. En Orient et en Occident, elle a inspiré les plus grands prédicateurs. Leurs comparaisons varient. Augustin parle d'une souricière où le Diable se fait prendre (*Serm.* XXX, 2), tandis que Cyrille de Jérusalem dit plus brutalement que la chair du Seigneur lui fut un vomitif (*Cat.* XII, 13). Et Grégoire-le-Grand reprend l'image de Grégoire de Nysse, avec cette différence, toutefois, qu'il compare Satan à l'hippopotame (Béhémoth) au lieu de le comparer à la baleine.

Dans ce tour joué au Diable, il faut voir un thème de la prédication populaire plus que de la théologie. Mais qu'on n'ait pas su trouver mieux, c'est ce qui montre l'embarras de la prédication chrétienne devant le mystère de la Rédemption.

Athanase arrive à l'idée d'une raçon payée à Dieu ; mais ce n'est encore que l'ébauche du système qui prévaudra au Moyen Age. Ce système sera l'œuvre de l'esprit latin.

III

Nous avons affaire ici à un christianisme plus sévère, et dominé dès l'abord par les exigences juridiques d'une piété formée à l'école du légalisme romain. Chez Tertullien, nous trouvons pour la première fois l'idée et le terme de *satisfaction*, mais qui ne se rapportent pas à la mort du

Christ. Il s'agit ici de satisfaire Dieu par un ensemble de bonnes œuvres. Nous retrouvons cette idée chez Cyprien, qui l'installe définitivement dans la théologie. Dieu est un maître et un juge. L'homme doit, pour répondre à ses légitimes exigences, lui rendre ce qu'il lui doit, *satisfacere Deo ;* ou même, faire plus, et acquérir des mérites aux yeux de Dieu (*promereri Deum*). C'est toujours la conception antique du Dieu irrité, dont on apaise le courroux avec des offrandes, sous forme de jeûnes, d'aumônes, de macérations de tout ordre. Dieu pèse les fautes et les prestations humaines (souffrances comprises) ; si la balance penche du côté de l'offrande, l'excédent constitue aux hommes un mérite. Ceci étant, le Christ a offert à Dieu ses souffrances et sa mort, pour opérer la réconciliation du genre humain. C'est ce que développe, entre autres, saint Augustin. Dieu, dit-il, devait nécessairement nous aimer et nous haïr à la fois. Il nous aime, en tant que nous sommes ses enfants. Il nous hait, en tant que nous sommes pécheurs. De là le sacrifice du Christ, qui réconcilie Dieu avec l'humanité.

Ce qui est au premier plan ici, ce n'est plus l'incarnation du Fils de Dieu, c'est son sacrifice, lequel apparaît comme la raison d'être et le but de sa venue sur la terre. Naturellement, la divinité du Sauveur joue toujours un rôle, mais pour conférer une valeur infinie à ses souffrances. Comme

le dit Grégoire-le-Grand : « La faute devait être détruite, mais quel sacrifice pouvait-on trouver qui pût obtenir le pardon des hommes ? Il n'était pas juste que des victimes animales fussent tuées pour l'homme raisonnable. Il fallait chercher un homme qui fût offert pour les hommes et un homme sans péché »[2].

Mais comment se fait-il que ce sacrifice soit efficace ? Aucune explication logique, suivie, complète du mystère n'a encore été tentée. Il était réservé au Moyen Age de compléter la pensée des Pères.

La piété de l'Occident, avant sa théologie, a mis le sacrifice au centre de l'œuvre du Christ. La messe n'est-elle pas le renouvellement du sacrifice du Sauveur et le point culminant du culte chrétien ? Les églises ont été bâties dès les premiers âges d'après la forme de la croix, mais la croix latine s'allonge suivant la dimension du corps, et si l'abside dévie légèrement, c'est pour imiter le mouvement de la tête du Sauveur s'inclinant sur sa poitrine. L'art chrétien se complaît désormais dans la représentation des souffrances visibles du Christ. Le sentiment du tragique de la vie s'est accru, dans ces temps sombres du Moyen Age, jusqu'à l'angoisse. Et les douleurs

2. *Moralia in Jobum*, XVII, 46.

humaines se réfugient dans la contemplation des douleurs du Christ, qu'elles exaltent dans ce qu'elles ont de physique, d'autant que ce sont les douleurs d'un Dieu.

La croix ne cesse de grandir. Si le Christ apparaît de plus en plus comme le *Rex tremendae majestatis* du *Dies irae*, il est aussi la suprême espérance d'un monde en proie aux affres de la mort. Mais désormais, ce n'est plus la Résurrection qui est au premier plan : c'est la Passion.

IV

L'âme religieuse concevait la nécessité d'un sacrifice expiatoire ; les explications variaient L'intuition religieuse n'avait pas encore trouvé sa formule. Anselme de Cantorbéry la lui fournît. Il avait passé de longues années à méditer sur l'existence de Dieu. Le résultat de ses méditations avait été le célèbre argument ontologique. Après l'existence de Dieu, il étudia le mystère de l'incarnation. Longuement, il chercha à en pénétrer les motifs. Il profita d'une accalmie dans son activité, au cours d'un voyage à Rome, pour terminer, dans le recueillement du petit village de Schiavi (où il fit, dit-on, jaillir une source), le *Cur Deus homo*. Ce petit livre apporte sa justification logique à une doctrine où il n'y avait

encore que l'expression insuffisamment claire d'un sentiment profond. Au moment où Anselme le compose, il a soixante-cinq ans. Nous avons donc affaire à une œuvre qui est issue de la piété la plus profonde que le Moyen Age ait connue : œuvre éclose dans la prière, et qui est le produit de la maturité d'un grand croyant. L'explication d'Anselme domine toute la dogmatique des âges subséquents. Elle doit être considérée avec le plus grand respect.

A-t-elle son point de départ, comme on l'a cru généralement autrefois, dans le système de compensations du droit germanique, ou comme on le croit généralement aujourd'hui, dans la notion de la pénitence et dans les satisfactions créées par le tribunal de l'Eglise ? Probablement, il s'est fait dans l'esprit de saint Anselme un mélange de ces deux catégories d'idées et d'usages, qui n'ont rien de contradictoire d'ailleurs. Mais ce qui domine tout, c'est l'idée chevaleresque de l'honneur. Toute offense faite à l'honneur d'autrui doit être réparée soit par un châtiment, soit par quelque autre genre de satisfaction. C'est là un principe général, un postulat qu'Anselme tient pour accordé de tous. « Il est nécessaire que tout péché soit suivi d'une satisfaction ou d'une peine »[3]. Peine ou satisfaction, tel est le

3. *Cur Deus homo*, 1, 15.

dilemme qu'il faut bien comprendre si l'on veut apprécier la nuance propre de la doctrine d'Anselme.

C'est donc au point de vue de l'honneur de Dieu qu'Anselme va se placer pour montrer la nécessité de la rédemption. Lui aussi, d'ailleurs, il envisage l'incarnation comme le fait essentiel du Christianisme ; mais, voulant établir le but de l'incarnation, il le trouve dans le sacrifice du Christ. Si bien qu'en fin de compte, tout, dans le Christianisme, aboutit à la croix, qui est le moyen du salut du monde et le but dernier de la venue du Sauveur.

Il s'agit de l'honneur de Dieu ; mais il faut prendre garde que tout raisonnement qui conclura des exigences du droit humain à celles du droit divin sera un raisonnement *a fortiori*. L'honneur de Dieu, c'est bien autre chose encore que l'honneur du particulier qu'on offense. C'est l'honneur du Créateur, qui a un droit absolu sur la créature. La plus petite désobéissance de la créature porte atteinte à l'ordre du monde, et par conséquent à l'honneur du Dieu infini. Dès lors, le péché lui-même a un caractère infini. Dieu a été privé de son honneur par le péché. Il faut le lui rendre, ce sera l'œuvre de l'obéissance. Mais, de plus, Dieu a été déshonoré par la révolte de sa créature. Il faut donc lui rendre plus qu'il n'a perdu, de même que, lorsqu'un particulier a été

frustré d'une certaine somme, il a droit à plus d'argent qu'il n'en a perdu, pour compenser le tort moral qui lui a été causé. L'offensé a droit, en somme, à la restitution de ce qu'on lui a pris, mais aussi à des dommages-intérêts. Dieu peut-il remettre les péchés par pure miséricorde ? Ce serait tolérer dans l'univers un désordre qui serait incompatible avec l'idée de la justice divine. Au surplus, il ne se peut que Dieu perde son honneur.

Comment faire, cependant ? L'homme, par son obéissance, ne peut rendre à Dieu que ce qu'il lui doit. Il ne peut rien lui donner en surplus. Où le prendrait-il ? Il ne peut pas dépasser son devoir et donner à Dieu un surcroît qui compenserait l'offense faite à son honneur. A un autre point de vue, l'homme ne peut être réconcilié avec Dieu que s'il l'honore, en triomphant du Diable, tout comme il l'a déshonoré naguère en se laissant vaincre par le Diable. Mais cette victoire qu'il n'a pu remporter dans sa force, il devrait la remporter dans sa faiblesse ; ce qui est proprement impossible, puisqu'il est né dans le péché. Il ne s'agit pas, ici, d'une souffrance expiatoire. Il n'est question ni d'expiation, ni de châtiment. Il s'agit tout uniquement de rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû. L'homme n'a pas à payer à Dieu, pour une offense déterminée, une taxe déterminée de souffrances ; et d'ailleurs, une souf-

france passive n'atteindrait pas le but voulu. Anselme déclare, au surplus, qu'une compensation matérielle, si importante qu'on l'imagine, ne serait jamais l'équivalent de l'acte volontaire qui a frustré Dieu de son honneur. L'homme ne peut rien faire pour cela. Il lui faut l'intervention de l'Homme-Dieu, qui, n'étant pas forcé de mourir, puisqu'il est sans péché, s'offre librement à la mort.

D'autre part, la vie du Christ est plus précieuse que le monde entier : donc, l'offrande de cette vie à Dieu surpasse en valeur l'honneur qui a été ravi à Dieu par le péché.

Il faut bien marquer ici tout ce qu'il y a de volontaire dans le sacrifice du Christ, et que, seul, un acte libre de la volonté pouvait réparer le tort causé à Dieu par la désobéissance humaine. Ce qui donne à l'amour du Christ son caractère rédempteur, c'est qu'il a sacrifié sa vie de propos délibéré. Aucun homme, en mourant, ne fait autre chose que payer son dû ; mais lui, il a offert à son Père ce qu'aucune nécessité ne le forçait à perdre.

Il ne se pouvait qu'il restât sans récompense (2, 19). Mais il n'avait besoin de rien. Il fallait donc qu'il pût donner aux autres ce dont il n'avait pas personnellement l'usage. C'est ainsi qu'il a attribué le fruit de sa mort à ceux pour le salut desquels il s'était donné. Il s'est

acquis des *mérites* ; il les met à la disposition des hommes. Dès lors, ceux-ci reçoivent la grâce, qui leur permet d'imiter le Christ. Et Dieu récompense le sacrifice du Christ en imputant aux hommes, considérés comme les parents du Christ, les mérites de celui-ci, sans lesquels ils ne sauraient être ses imitateurs. Il n'y aura donc pas de *peine* pour les pécheurs, Dieu se déclarant *satisfait* par la mort du Christ.

On a pu reprocher à cette doctrine, du côté catholique comme du côté protestant, de ne pas tenir un compte suffisant de la souffrance et de l'expiation nécessaires. On peut bien intercaler l'une et l'autre dans la doctrine d'Anselme. En principe, elles n'y figurent pas. Par contre l'élément volontaire dans le sacrifice du Christ est bien mis en évidence, et que, sans cet élément libre et volontaire, il n'y aurait pas de rédemption.

Il faut remarquer enfin qu'il n'y a pas *substitution* de l'innocent au coupable. La valeur de la mort du Christ n'est pas évaluée par rapport au péché des hommes, mais par rapport à la valeur de sa propre vie. Celle-ci étant plus chère encore à Dieu que ne lui est douloureux le péché, Dieu agrée le don que le Christ lui en fait.

Le caractère juridique de cette doctrine, qui a fait son succès jadis, cause aujourd'hui sa défaveur. On se demande en quoi l'honneur de Dieu

peut être satisfait par une mort, et par la mort d'un être étranger à l'offense et qui n'aurait pas dû mourir. L'exemple donné par le Christ peut bien apporter au cœur de Dieu une consolation, mais non une satisfaction. Ce qui satisfera l'honneur de Dieu, en accroissant sa gloire, ce sera le retour des pécheurs dans la maison paternelle. Quant à l'application aux hommes des mérites du Christ, elle a quelque chose de mécanique qui nous étonne et nous choque quelque peu. C'est une transposition des données morales dans l'ordre matériel. Puis, il faut bien remarquer que le salut n'est pas réalisé une fois pour toutes et pour tous les hommes. Il est seulement possible Ce qui ne donne à l'âme aucune certitude.

Anselme a voulu montrer la nécessité des souffrances du Christ ; mais on ne voit pas qu'il en soit arrivé à dépasser l'idée d'une *convenance*, en particulier lorsqu'il s'agit de l'application aux hommes des mérites du Christ : application qui est convenable (*conveniens*), non nécessaire.

Quant à l'honneur de Dieu, tantôt il semble que Dieu ait été libre de choisir entre la peine et la satisfaction, tantôt qu'il préfère la satisfaction, ne pouvant se résigner à ne point atteindre ses fins, à savoir le salut des créatures ; tantôt, enfin, que son honneur soit au-dessus de toute atteinte.

Et, en somme, cette doctrine est purement abs-

traite. L'enseignement et la personne de Jésus n'y jouent aucun rôle. Il est au moins étrange de dire que l'acceptation de la mort de son Fils constitue un bien pour Dieu. Que le pardon gratuit soit déclaré impossible, c'est un affaiblissement de l'Evangile. A quoi il faut ajouter ces finesses scolastiques qui nous éloignent autant du bon sens que du christianisme primitif. La mort du Christ est isolée de l'ensemble de son œuvre. La vertu expiatoire de la souffrance n'est même pas envisagée. Et il y a quelque chose de bien artificiel dans cette application des mérites du Sauveur à l'humanité, qui résulte d'une sorte de contrat entre le Père et le Fils.

Enfin, Anselme veut trop prouver, s'efforçant par là de supprimer le mystère, ce qui est, lorsqu'il s'agit de la rédemption, une vaine entreprise.

V

A la doctrine d'Anselme s'oppose celle d'Abélard qui expose pour la première fois, et avec une singulière hardiesse, ce qu'on appellera plus tard la doctrine morale de la rédemption : la croix étant une manifestation d'amour qui appelle l'amour, et par là, produit le pardon.

Cette polémique a abouti à la condamnation d'Abélard ; et il a semblé qu'ensuite on allait re-

tomber dans l'idée de la rançon payée au Diable. Mais l'école de Saint-Victor s'est approprié la doctrine d'Anselme, qui a fini par être adoptée très généralement dans les grands systèmes de scolastique du XIIIe siècle.

Saint Thomas, toutefois, rectifie Anselme sur des points importants. C'est ainsi qu'il déclare qu'il n'était pas nécessaire, du point de vue de Dieu, que le Christ souffrît. En effet, le genre humain ne pouvait être libéré que par Dieu. Or, Dieu ne peut être sujet à une nécessité qui affaiblirait sa toute-puissance. Sans doute, à envisager les choses du point de vue de la fin à atteindre, à savoir notre salut, la gloire du Christ et la pleine révélation de Dieu, la mort de Jésus était bien nécessaire. Mais il vaut mieux quand même parler de *convenance* que de nécessité proprement dite. La libération de l'homme par la Passion du Christ était en harmonie avec la justice et avec la miséricorde de Dieu. Le Christ a offert satisfaction pour le genre humain ; et, si cette initiative était de nature à satisfaire la justice de Dieu, elle était aussi l'œuvre de sa miséricorde.

Saint Thomas s'attache à démontrer l'excellence de ce mode de libération, et qu'il n'y en avait aucun qui fût aussi convenable au salut des hommes. Il s'applique, avec une minutie qui confine à la subtilité, à établir que le Christ a souffert toutes les douleurs possibles ; que son

corps, formé par le Saint-Esprit, était merveilleusement apte à ressentir toutes les formes de la souffrance ; que son âme, infiniment sensible, était, plus que toute autre, capable de douleur. Il insiste, plus que ne l'avait fait Anselme, sur le caractère libre et volontaire des souffrances du Sauveur. Il précise mieux qu'Anselme ce qu'on pourrait appeler le mécanisme de la rédemption. Il considère que le Christ a effectué notre salut par manière de *mérite*, de *satisfaction*, de *sacrifice* et de *rachat*[4]. Ces divisions n'ont pas toujours, il est vrai, un caractère bien rigoureux. Et on peut soutenir que tout se ramène en dernière analyse à la satisfaction.

La démonstration de saint Thomas, en ce qui concerne la satisfaction, est plus claire que celle de saint Anselme. Christ, en souffrant par obéissance, a donné à Dieu plus que ne l'eût exigé la compensation de toutes les offenses du genre humain. Ceci, d'abord, en raison de la grandeur de sa charité ; puis, en raison de la valeur de l'existence qu'il offrait en sacrifice ; enfin, en raison de la grandeur de ses souffrances et de leur universelle vertu (*propter generalitatem Passionis*). Ainsi, conclut saint Thomas, la Passion du Christ a été une satisfaction, non seulement suffisante,

---

4. *Summa theologica*, 3, qu. 48, art. 1-4.

mais surabondante, pour les péchés du genre humain. Il y a un bien si considérable dans le sacrifice du Christ que Dieu, trouvant ce bien dans la nature humaine, est apaisé quant à l'offense du genre humain tout entier. Par sa souffrance volontaire, le Christ a *mérité* sa glorification. Et ses fidèles vont en bénéficier, étant les membres de son corps. « C'est, dit saint Thomas, comme si un homme se rachetait d'un péché qu'il aurait commis avec ses pieds par une œuvre méritoire qu'il aurait accomplie avec sa main ».

Il y a beaucoup d'autres choses qu'il serait intéressant de relever dans cette argumentation approfondie de saint Thomas. Malgré son ampleur, toutefois, elle comporte des lacunes. Ainsi. l'idée d'une souffrance expiatoire y est à peine esquissée. Saint Thomas n'admet pas que le sacrifice du Christ opère un changement dans les dispositions de Dieu, en ce sens que Dieu aime tous les hommes quant à la nature dont il est l'auteur, et qu'il les hait quant à la faute. Il n'est donc pas réconcilié en ce sens qu'il nous aimerait de nouveau, mais en ce que, par la Passion du Christ, la cause de haine est enlevée.

L'idée d'expiation n'étant pas présentée dans sa rigueur par saint Thomas, la satisfaction offerte à Dieu par le sacrifice du Christ étant simplement *la meilleure voie*, Duns Scot pouvait aisé-

ment introduire l'arbitraire dans l'explication de la Rédemption.

Saint Thomas, toutefois, n'en reste pas à l'antithèse d'Anselme : *peine* ou *satisfaction*. Il maintient le rôle de l'élément pénal proprement dit dans la Rédemption ; et pour lui, pratiquement, le châtiment et la satisfaction se confondent Il considère toute la vie du Christ, et non la croix seulement, comme une Passion, et c'est là un progrès certain.

VI

Tout autre est l'attitude de Duns Scot. Il considère que Dieu a accepté le sacrifice du Christ parce qu'il lui a plu de s'en contenter, donnant ainsi librement, et on peut le dire, arbitrairement, sa valeur à un acte qui la reçoit tout entière de lui. C'est le créancier qui se contente d'un acompte. Il reçoit satisfaction, en définitive, parce qu'il lui plaît de se déclarer satisfait. Il ne faut point parler ici d'infinitude : le péché lui-même n'a rien d'infini, étant commis par des êtres finis, et les mérites du Christ ne sont pas infinis, Christ ayant souffert selon sa nature humaine, laquelle n'était pas infinie. A quoi bon, d'ailleurs, des mérites infinis, puisque Dieu peut taxer des mérites quelconques aussi haut qu'il lui plaît ? Est méritoire, ce que Dieu a déclaré tel. Enfin, les mérites

de Christ n'obtiennent aux hommes que la *gratia prima*, c'est-à-dire que le salut est désormais *possible*, mais qu'ensuite, de possible, il faut encore qu'il devienne *réel*. Ceci, c'est l'affaire des œuvres.

VII

Le Concile de Trente a donné, selon l'expression de l'abbé Rivière, *droit de cité* à l'idée scolastique de satisfaction [5]. Il n'y a au péché originel d'autre remède que le mérite de notre unique médiateur, Jésus-Christ, qui nous a réconciliés avec Dieu par son sang (*Sess.* VI, 7). Par sa très sainte Passion, il nous a mérité la justification, et, pour nous, il a satisfait Dieu le Père.

Le *catéchisme romain* va préciser ce qu'il faut entendre par satisfaction. C'est le paiement intégral : « Qui dit assez, suppose que rien ne manque. La satisfaction n'est donc pas autre chose que la compensation d'injures faites à autrui ». Ainsi, quand l'homme offre quelque chose à Dieu pour les péchés qu'il a commis, il y a satisfaction. « La première et la plus éminente, celle qui a apaisé Dieu, nous en sommes redevables au Christ qui a payé sur la croix le prix de nos péchés et

5. *Le Dogme de la Rédemption*, p. 113.

satisfait à Dieu en toute plénitude » (*Cat. Rom.* CXXIV, 1). Cette satisfaction correspond avec une parfaite égalité au compte des péchés qui ont été commis dans le monde.

Le concile du Vatican, ayant été brusquement interrompu, n'a pu terminer son projet de définition des mystères de la foi, mais les ébauches qui avaient été préparées n'en expriment pas moins, sur les points essentiels, la pensée catholique moderne. « Le Christ Jésus, y est-il dit, médiateur entre Dieu et les hommes, a satisfait la justice divine. » Et ce résultat provient du fait « que ses actes humains tiraient leur valeur et leur dignité de la personne divine qui opérait par la nature humaine ».

Le projet ajoute ensuite : « Ce qui fait la vertu de ce sacrifice, c'est la *satisfaction vicaire* qu'il réalise... » De même que le péché d'Adam était le péché du genre humain, l'oblation volontaire du Christ était une satisfaction fournie par toute l'humanité, dont Christ était le chef.

A ce projet de constitution étaient joints deux canons : l'un, déclarant anathème quiconque osait dire que la satisfaction vicaire *répugnait à la justice* divine, l'autre, condamnant ceux qui ne croyaient pas que Dieu le Verbe lui-même, en souffrant et en mourant dans la chair assumée par lui, eût pu satisfaire Dieu pour nos péchés.

C'est là qu'apparaît la difficulté du système.

Pour que la satisfaction soit valable, il faut pourtant, semble-t-il, qu'elle soit offerte à l'offensé par quelqu'un d'autre. Il est vrai que le Christ offre la satisfaction en tant qu'il possède la nature humaine et qu'il la reçoit en tant qu'il possède la nature divine. Mais ce sont là de grandes subtilités.

Quoi qu'il en soit, ce qui fait la force de cette doctrine, c'est le sentiment de solidarité qui s'y ébauche et qui a trouvé son expression dans l'admirable formule de saint Thomas : « Le chef et les membres sont comme une seule personne mystique, et c'est pourquoi la satisfaction du Christ se rapporte à tous les fidèles, comme à ses membres. » (*Sum. theol. 3, qu. 48, art. 2*).

C'est sur quoi nous insisterons plus loin.

VIII

Le salut par pure grâce, accordé à l'homme pécheur, non à cause de son mérite, mais à cause des mérites de Jésus-Christ, telle est la doctrine fondamentale de la Réforme. L'idée qu'elle se fait de l'homme est tragique. Elle le voit plongé dans un abîme d'où il ne saurait sortir en aucune manière par ses propres efforts. Dans sa misère, elle aperçoit une culpabilité qui attire sur lui la juste condamnation de Dieu. La Confession des

péchés de Théodore de Bèze exprime tout cela en termes définitifs.

De là une différence entre la doctrine des réformateurs quant au sacrifice de Jésus-Christ, et la doctrine catholique. Sans doute, les réformateurs n'ont pas eu conscience tout d'abord de la distance qui les séparait d'Anselme. Ce serait aller trop loin que de voir dans leur enseignement, comme l'a fait le Dr Dale, l'*antithèse du Cur Deus homo.* Il y a cependant ici un peu plus qu'une nuance. Il ne s'agit plus d'une compensation destinée à réparer l'offense qui a été faite à Dieu. Le châtiment n'est pas remplacé par une satisfaction, comme le voulait Anselme : peine et satisfaction se confondent. Il faut que le péché soit puni avant d'être pardonné. Seulement, la peine tombe, non sur le pécheur, mais sur le Christ, qui s'est substitué à lui. C'est donc une satisfaction nettement pénale, avec une idée de substitution, une *satisfaction pénale vicaire*, au lieu de la *satisfaction vicaire simple* qui caractérise la théologie catholique [6].

---

6. Encore cette distinction est-elle un peu trop rigoureuse. N'oublions pas qu'il y a toute une école du catholicisme qui accentue fortement l'élément pénal. On a cité le P. Corne, disant :

« Rien ne serait fait pour notre salut, si Jésus ne s'était

IX

Luther n'aime guère le vocable de *satisfaction*, qu'il renverrait volontiers « aux tribunaux et aux écoles de juristes, où il est à sa place et où les papistes l'ont pris »[7]. Mais il emploie les expressions les plus vigoureuses, et qui parfois nous étonnent, pour caractériser l'identification du Christ avec l'homme pécheur.

« Il ne saurait être question, déclare-t-il, de se représenter Christ comme un injuste. Certes, Jésus-Christ est une personne très pure. Mais cette personne, se dépouillant de son innocence et de sa sainteté, revêt ta personne pécheresse, porte ton péché, ta mort et ta malédiction, devient pour toi victime et maudit, afin de te délivrer de la malédiction de la loi »[8].

Et dans le *Commentaire de l'épître aux Galates*, nous trouvons des textes singulièrement énergiques. Il y est dit, par exemple : « Une victime offerte pour les péchés du monde n'est plus une personne innocente ; c'est un pécheur qui porte

---

substitué à tous les pécheurs, et si Dieu, acceptant cette substitution, n'avait consenti à considérer en lui le pécheur universel, à frapper en lui toutes les iniquités humaines, et à recevoir en expiation l'effusion de son sang. » (*Le Mystère de Notre Seigneur Jésus-Christ*. T. IV : *Le Sacrifice de Jésus*. P. 319). Luther n'a rien dit de plus fort.

7. *Kirchenpostille*, éd. Francke, I, p. 621.

8. *Opera*, éd. d'Iéna, IV, p. 78.

le péché de Paul, lequel fut blasphémateur, persécuteur et violent ; de Pierre, qui renia Christ ; de David, qui fut adultère, homicide. En résumé, il a et porte dans son corps tous les péchés des hommes. On dira : C'est chose souverainement absurde et irrespectueuse d'appeler le Fils de Dieu un pécheur et un maudit Je réponds : Si vous vouliez nier cela, niez aussi qu'il a souffert, qu'il a été crucifié et qu'il est mort, car il n'est pas moins absurde de dire que le Fils de Dieu a été crucifié, qu'il a subi les peines du péché et de la mort, que d'affirmer qu'il fut un pécheur et un maudit » [9].

Mais les outrances du prédicateur populaire ne doivent pas nous égarer sur la pensée véritable du théologien. Il y a ici une façon d'exalter le sacrifice du Christ, consentant, pour parler le langage de son apôtre, à être *anathème* pour le salut de ses frères. Et les détracteurs de Luther, tout en citant avec une complaisance évidente les textes du commentaire des Galates, ne s'y sont pas trompés.

D'ailleurs, l'excès même la doctrine finit par l'atténuer. Qu'est-ce qu'un pécheur qui n'a point commis de péché et qui ne revêt ceux d'autrui que sur l'ordre exprès de Dieu ?

---

9. *Epist. ad Gal.*, éd. d'Erlangen, t. II, p. 14-15.

Ce qui importe à Luther, en somme, c'est de délivrer l'homme du sentiment de la coulpe, qui le séparait de Dieu. L'homme avait peur de Dieu. Les souffrances et la mort du Christ font disparaître cette peur, en attirant sur lui le châtiment que l'homme avait mérité. « Regarde Christ, le Sauveur, dit Luther. En voyant tes péchés s'attacher à lui, tu seras en sécurité à l'égard des péchés, de la mort et de l'enfer. Tu diras : « Mes péchés ne sont pas miens, ils me sont étrangers. » Toute doctrine solidariste de la Rédemption reproduira, en les adoucissant dans la forme, ces paradoxes, qui sont l'enveloppe d'une vérité essentielle.

Mélanchthon adopte la doctrine de Luther, tout en la formulant d'une façon plus sobre. Il admet qu'étant donné la justice divine, il ne saurait y avoir de réconciliation s'il n'y avait une peine subie ; et dans l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg* (*Art.* 3), il insère cette formule : « La loi condamne tous les hommes ; mais Christ, ayant subi la peine du péché sans avoir commis de péchés et étant devenu victime pour nous, a supprimé ce droit qu'avait la Loi ».

Le luthéranisme a toujours nié qu'il pût y avoir, même à se représenter les choses d'une façon toute abstraite, un autre mode de salut que celui-là.

Déjà la *formule de concorde* avait repris les affirmations d'Anselme, en montrant que seul,

l'Homme-Dieu pouvait apporter à Dieu le Père la satisfaction qu'il réclamait. La doctrine du luthéranisme orthodoxe combine tout naturellement la doctrine d'Anselme et celle de Luther. Par son *obéissance active*, le Christ apporte à Dieu une satisfaction positive. Il a accompli la Loi divine, et les pécheurs repentants, en se faisant à eux-mêmes par la foi l'application de cet accomplissement, peuvent être réputés justes devant Dieu. D'autre part, par son *obéissance passive*, le Christ a transféré sur lui les péchés du monde. Par l'effusion de son propre sang, il a purgé les peines qui leur étaient dues.

Mais ces peines sont des peines éternelles. Comment Christ a-t-il pu les endurer ? Qu'à cela ne tienne. Il ne les a pas endurées *extérieurement* (quant à la durée), mais *intérieurement* (quant à l'essence). Il a ressenti les peines éternelles, dit Quenstedt, mais non pour l'éternité [10].

Et, si l'on considère la sublimité de la personne qui souffre, cette peine, non seulement égale, mais surpasse infiniment les peines éternelles de tous les damnés. Il fallait qu'il en fût ainsi : le péché, ayant une malice infinie, exigeait comme contrepartie une satisfaction infinie.

A la *satisfaction*, la théologie luthérienne ajoute

---

10. *Theologie didactico-politica*, III, 346.

le *mérite*, mais en l'appliquant au Christ seul. Le mérite du Christ est unique ; il est éternel ; il est universel ; car il se rapporte aux hommes de tous les temps. Cette idée des mérites du Christ nous étonne. Pourtant, elle s'imposait à ces docteurs. D'abord, il s'agissait d'ôter à l'homme toute espèce de mérite ; ensuite, on estimait que, si le Christ avait pu offrir à Dieu une compensation pour les péchés des hommes, c'est qu'il avait fait plus que son devoir.

Cette satisfaction pénale vicaire est offerte par Christ dans toute sa vie, mais essentiellement dans sa Passion. Et ici, les dogmaticiens luthériens se montrent aussi préoccupés que saint Thomas de relever l'importance que donne aux souffrances du Christ le dogme de la Trinité, les douleurs du Fils de Dieu ayant nécessairement une valeur infinie, c'est-à-dire surpassant celles que l'humanité entière était tenue d'endurer.

X

Calvin a donné du dogme de la Rédemption un exposé qui est magnifique de clarté. Naturellement, au début, il fait appel au décret éternel de Dieu, ordonnant l'incarnation et le sacrifice de son Fils (*Inst. chrét.*, II, 12, 1-3). Mais ensuite, il prend soin de relever le caractère volontaire des

souffrances de Jésus. « Le sacrifice, dit-il, n'eût rien profité à la justice, s'il n'eût été offert d'une franche affection » (II, 16, 5). Calvin ne peut se résoudre à faire du Christ l'objet de la colère de Dieu. « Comment se courroucerait le Père à son fils bien-aimé, auquel il dit qu'il a pris tout son plaisir ? » (II, 16, 11). La doctrine se présente donc libérée de certaines conséquences qui pouvaient sembler extrêmes ; mais le principe reste le même : c'est la substitution, que Calvin développe avec une grande vigueur de logique.

Le point de départ, c'est que « l'ire de Dieu tient toujours les pécheurs saisis jusqu'à ce qu'ils soient absous ; pour ce que lui, étant juste Juge, ne peut souffrir que sa Loi soit violée, qu'il n'en fasse punition et qu'il ne se venge du mépris de sa majesté » (II, 16, 1). Mais comment se fait-il, demande Calvin, que Dieu, qui « nous a prévenus de sa miséricorde, nous ait été ennemi jusqu'à ce qu'il nous a été réconcilié par Jésus-Christ ? ». « Il y a là, répond-il, une façon de parler du Saint-Esprit. S'il n'était clairement exprimé que l'ire et la vengeance de Dieu et la mort éternelle étaient sur nous, nous n'entendrions pas suffisamment... combien nous étions pauvres et malheureux sans la miséricorde de Dieu. » Sans doute, si l'on disait à un homme quel amour Dieu avait pour lui et comment, « par sa miséricorde gratuite » il l'a « retenu en son amitié », « celui

à qui on dirait cela en serait aucunement touché ». Mais si on lui dit «qu'il était aliéné de Dieu par le péché, héritier de la mort éternelle, sujet à malédiction, exclu de tout espoir de salut, serf de Satan, captif et prisonnier sous le joug de péché, destiné à une horrible ruine et confusion, mais que Jésus-Christ est intervenu, et qu'en recevant sur soi la peine qui était apprêtée à tous pécheurs par le juste jugement de Dieu, il a effacé et aboli par son sang les vices qui étaient causes de l'inimitié entre Dieu et les hommes, et que, par ce paiement, Dieu a été satisfait et son ire apaisée, que cela est le fondement sur lequel est appuyé l'amour que Dieu nous porte, cela ne sera-t-il point pour l'émouvoir plus au vif ? » (II, 16, 2). Il faut donc, pour que l'homme ait à l'égard de Dieu la reconnaissance voulue, qu'il ait peur de Dieu, que soit devant lui la perspective de la mort éternelle, et qu'exposé à la *haine* de Dieu, il n'ait *aucun sentiment* de son amour *sinon en Jésus-Christ.*

Ici, toutefois, Calvin se reprend. Certes, Dieu nous hait, puisqu'il « ne peut souffrir l'iniquité qu'il voit en nous tous », mais, comme il ne veut pas « perdre en nous ce qui est sien », il y trouve encore quelque chose à aimer.

Ainsi, il se trouve que Dieu nous aime et nous hait tout ensemble, car, ainsi que l'avait dit saint

Augustin, il hait en nous ce que nous avons fait, et il aime ce qu'il a fait (II, 16, 4).

Ceci étant, comment Dieu va-t-il faire pour recevoir en grâce l'homme pécheur ?

Le sacrifice de Jésus-Christ va le lui permettre, étant la manifestation suprême de l'obéissance qu'il a montrée en toute sa vie (II, 16, 5).

Et Calvin insisite en termes énergiques et colorés sur le caractère volontaire du sacrifice du Fils de Dieu. L'histoire nous raconte que « le Christ est venu au devant des gens d'armes; que, devant Pilate, se déportant de toute défense, il s'est apprêté à recevoir condamnation ».

La malédiction de Dieu était là, qui « nous tenait comme saisis ». Mais « la condamnation de Jésus-Christ nous est mise à l'opposite, faite par Ponce Pilate, afin que nous sachions que la peine à laquelle nous étions obligés a été mise sur l'innocent pour nous en délivrer » (II, 16, 5).

Une mort quelconque ne pouvait obtenir ce résultat. « Si les brigands lui eussent coupé la gorge, ou qu'il eût été lapidé, il n'y eût point eu pour satisfaire à Dieu. »

Il fallait une sentence juridique, prononcée par l'autorité compétente, et condamnant le Christ comme malfaiteur. Dès lors, « tout ce qui pouvait nous être imputé pour nous faire notre procès criminel devant Dieu, a été transporté sur Jésus-Christ. » Et toutefois, Pilate a déclaré qu'il ne

trouvait aucun crime en lui, ce qui montre qu'absous « de la bouche même de laquelle il était condamné », c'est bien pour nos péchés qu'il a souffert.

Il faut ajouter que ce supplice auquel le Christ a été condamné attirait sur lui la malédiction. « La croix était maudite, non seulement par humaine opinion, mais par le décret de la Loi de Dieu » (II, 16, 6).

Toutefois, le Christ ne pouvait rester sous le coup de la malédiction légale. Et c'est ce qui prouve encore l'efficacité de son sacrifice. « Il ne faut pas entendre qu'il ait tellement reçu notre malédiction, qu'il en ait été couvert et accablé, mais au contraire, en la recevant, il l'a déprimée, rompue et dissipée ».

Mais nous ne sommes encore qu'au seuil du mystère. Analysant le sacrifice du Christ, Calvin y discerne ces angoisses spirituelles qui, pour le Fils de Dieu, étaient la douleur suprême. Elles s'expliquent aisément. « Il n'y avait rien de fait, si Jésus-Christ n'eût souffert que la mort corporelle... Il était besoin qu'il portât la rigueur de la vengeance de Dieu en son âme, pour s'opposer à son ire et satisfaire à son jugement. Donc il a été requis qu'il combattît contre les forces d'Enfer, et qu'il luttât comme main à main contre l'horreur de la mort éternelle » (II, 16, 10).

« On ne peut imaginer abîme plus épouvantable que de se sentir être délaissé et abandonné de Dieu, n'en recevoir aide quand on l'invoque, et n'attendre autre chose sinon qu'il ait conspiré à nous perdre et détruire. » (II, 16, 11).

Ainsi, Jésus-Christ a dû expérimenter *tous les signes que Dieu montre aux pécheurs en se courrouçant contre eux*. Il le fallait, pour que son sacrifice fût total. Et la souffrance qu'il a endurée ne s'explique que par cette impression affreuse d'abandon et de condamnation divine.

« Ici, certains brouillons dressent les cornes, ne trouvant point convenable que Jésus-Christ ait craint pour le salut de son âme. Cependant, si son âme n'eût été participante du châtiment qu'il a porté, il eût été seulement Rédempteur des corps [11] ».

De là cette *infirmité* que nous voyons apparaître chez lui, et qui se révèle, à Gethsémané, par la sueur de sang. « Quelle honte serait-ce, s'écrie Calvin, que le fils de Dieu eût été si efféminé de se tourmenter jusque là pour la mort commune, qu'il suât sang et ne pût être récréé que par la vue des anges ».

La triple prière du jardin des Olives ne s'expli-

---

11. Il est difficile de ne pas constater que cet argument bizarre est peu digne du génie de Calvin.

que que si Jésus-Christ a eu à soutenir « un combat plus âpre et difficile que contre la mort commune ».

Et dans cette épreuve suprême, il a tenu ferme. « En se sentant comme délaissé de Dieu, il n'est point décliné... de la fiduce qu'il avait en sa bonté » (II, 16, 12).

Le sacrifice ayant été tel, les résultats en sont, pour le salut des hommes, décisifs. Le sang de Jésus-Christ, dit Calvin avec son habituelle vigueur, « n'a pas seulement servi de récompense pour nous appointer avec Dieu, mais nous a été pour lavement à purger toutes nos ordures » (II, 16, 6).

Par sa mort, Jésus-Christ nous a acquis la vie. C'est ce que Calvin développe en des termes inspirés de l'épître aux Romains. « Sa mort a pour effet de mortifier nos membres terriens à ce que désormais ils ne fassent plus leurs opérations ».

Toute l'œuvre de notre salut se résume donc en Jésus. « Si nous demandons rédemption, sa passion nous la donne... La satisfaction, nous l'avons en son sacrifice ; purgation, en son sang. Notre réconciliation a été faite par sa descente aux enfers. La mortification de notre chair gît en son sépulcre ; la nouveauté de vie, en sa résurrection » (II, 16, 18).

Calvin s'étonne enfin que *certains esprits légers* ne puissent se faire à l'idée des mérites de

Jésus-Christ, « pour ce qu'ils pensent que la grâce de Dieu en est obscurcie » (II, 17, 1).

Assurément, « il ne se trouve point dignité en homme qui puisse obliger Dieu ou rien mériter envers lui » (*Ibid.*). C'est pourquoi, en tant que Christ est homme, il ne saurait y avoir de mérite en lui. Mais son mérite procède de plus haut.

Il dérive de la seule grâce de Dieu, « laquelle nous a ordonné cette manière de salut ». La justification des hommes est gratuite, mais si Jésus-Christ « a satisfait pour mes péchés, s'il a soutenu la peine qui nous était due, si par son obéissance il a apaisé l'ire de son Père ; finalement, si lui étant juste a souffert pour les pécheurs, il nous a acquis salut par sa justice, ce qui vaut autant que mériter » (II, 17, 3).

Il ne faut donc point opposer le mérite du Christ à la miséricorde divine ; mais c'est à nos œuvres qu'il faut opposer tant la faveur et bonté de Dieu que l'obéissance de Christ. Ainsi, Calvin croit devoir conserver le terme, plus que l'idée de mérite, mais en prenant soin d'en éliminer tout le virus légaliste qui s'y trouve contenu.

XI

De façon générale, l'enseignement des calvinistes est tout pareil, en cette matière, à celui des lu-

thériens. Chez eux aussi, la distinction de l'obéissance active et de l'obéissance passive apparaît. Avec cette nuance, toutefois, que, pour certains auteurs réformés, ce n'est pas l'obéissance active qui fait la matière de notre justification, mais l'autre seule. Dès lors, il est expressément entendu que le sacrifice du Christ ne nous dispense pas d'obéir à Dieu (ce qui, d'ailleurs, doit en toute hypothèse aller de soi).

En somme, la Réforme dans son ensemble est demeurée fidèle à la théorie juridique de l'expiation ; elle l'a même renforcée. La doctrine d'Osiander, qui protestait contre l'idée de justice imputée, a été écartée par la théologie officielle. Encore faut-il ajouter que l'efficacité de l'œuvre rédemptrice se limite, logiquement d'ailleurs, au petit nombre des prédestinés.

Sans doute, la scolastique protestante a fait une large place à la doctrine de l'*intercession* du Sauveur.

Elle y était amenée par des textes aussi formels que *Rom.* 8, 34 ; *Héb.* 7, 21 ; 1 *Jean* 2, 1.

L'intercession du Christ se fonde sur ses mérites. Ayant acquis la grâce, l'objet de sa requête est l'application de cette grâce par lui possédée à la justice et au salut des hommes.

Il faut distinguer entre l'intercession *générale* du Sauveur pour tous les hommes, et son intercession *spéciale* pour les élus. Dans le même esprit,

il faut marquer que cette intercession est agissante *ratione intentionis, non eventûs*, c'est-à-dire : quant à l'intention, non quant au résultat. Et ceci, ajoute Quenstedt, pour toute l'éternité (*in omnem aeternitatem*) ! Ce qui affaiblit singulièrement la portée de l'intercession du Sauveur.

On se rend compte aisément que, dans l'histoire des idées religieuses, le jansénisme seul, avec la conception qui lui a été si souvent reprochée, d'un « Christ aux bras étroits », a été aussi loin dans la rigueur et le pessimisme de ses affirmations.

La doctrine officielle du catholicisme présentait d'autres inconvénients. Mais ses contours étaient moins fortement marqués. Elle comportait un certain flottement. Le sacrifice du Christ n'y avait pas ce caractère essentiellement pénal. Ses effets n'étaient pas limités avec la même rigueur.

Enfin, la Réforme, en donnant pour cause unique à la justification le sacrifice rédempteur, isolait la Croix de l'ensemble du christianisme.

C'est naturellement sur cette doctrine, qui outrait, dans ses paradoxes sublimes, la folie de la Croix, que devaient se concentrer les assauts du rationalisme moderne.

CHAPITRE VII

La théorie morale de la Rédemption

On s'accorde en général à reconnaître que la théorie juridique de la rédemption a fait place définitivement à la théorie morale. Il y a là une certaine équivoque. La théorie « morale », comme on dit, n'est pas précisément la continuation, elle est la négation de la doctrine juridique de la rédemption, au sens strict, puisqu'elle exclut l'idée d'un rachat, ou qu'elle ne la maintient que par d'ingénieux artifices.

I

Cette théorie s'est échafaudée sur le terrain qui avait été déblayé par la critique rationaliste des Sociniens.

Ceux-ci avaient beau jeu à faire voir les faiblesses et les lacunes de la doctrine orthodoxe [1].

---

1. Socin a exposé sa critique de l'orthodoxie et ses idées propres dans ses *Praelectiones theologicae* (du chap. XV à la fin), dans l'essai *De Jesu Christo servatore*, et enfin dans son catéchisme (*Christianae religionis brevissima institutio*).

Fauste Socin écarte tout d'abord, et c'est l'essentiel de sa démonstration, l'idée d'une satisfaction qui serait offerte par un autre que le pécheur lui-même. Il ne peut être satisfait à la justice divine pour les péchés d'autre façon, que si celui qui a péché expie ses péchés. Tel est le principe que Socin pose, et il n'a pas de peine à démontrer qu'il serait souverainement injuste qu'un innocent fût substitué au criminel.

S'il s'agissait d'un souverain terrestre, l'attitude qu'on prête à Dieu soulèverait des protestations indignées.

Socin s'élève contre cette prétendue équivalence que l'on statue entre les souffrances du Christ et les peines que les hommes ont méritées. Les souffrances du Christ ne sont pas infinies ; même elles n'ont pas duré fort longtemps, puisque le troisième jour, il est ressuscité. Il a subi une épreuve plus qu'une peine, et elle a eu pour suite une récompense splendide. Ce que la justice eût exigé, d'ailleurs, c'était la mort éternelle, et autant de morts éternelles qu'il y avait de pécheurs, ce qui eût été impossible.

Socin prolonge sur le terrain moral cette discussion commencée sur le terrain juridique Ici, il conteste l'imputation des mérites du Christ — qui n'aurait rien de moral ; car, à ce compte, on pourrait être justifié sans la sainteté. Appelés à imiter la sainteté du Christ, nous ne pouvons

croire qu'elle nous ait été imputée sans autre. Qu'est-ce que cette sainteté imputée, qui dispense d'être saint ! Si Jésus a payé toute notre dette à Dieu, nous n'avons plus rien à faire, « et cette doctrine ouvre aux hommes une fenêtre pour la licence du péché ».

Enfin, Socin considère que Dieu pouvait se passer de satisfaction. Les hommes ont bien le droit de pardonner ; pourquoi Dieu ne l'aurait-il pas ?

On parle de sa justice, mais que devient son amour ? C'est pourtant l'attribut essentiel de Dieu. Dès l'ancienne alliance nous le voyons offrir son pardon au pécheur repentant. L'Evangile aurait-il donc changé cela ?

Il ne faut pas méconnaître l'apparente logique de ces arguments, et leur force d'ailleurs quelque peu triviale.

Mais où les Sociniens passent la mesure, c'est lorsqu'ils tirent à eux les textes scripturaires, insinuant que là où il est dit que Christ est mort pour nous, cela veut dire, non *à notre place*, mais seulement *à notre profit ;* ou que, lorsqu'il est dit qu'il a *porté nos péchés*, ce n'est qu'une « métaphore élégante », signifiant qu'il nous a débarrassés de nos péchés. Socin nie d'ailleurs que, dans les textes où il est question d'un *rachat*, il s'agisse d'autre chose que d'une *délivrance*.

La logique des Sociniens est forte ; leur exégèse est faible, leur doctrine positive, comme de juste, assez plate.

L'idée fondamentale du système, c'est que le repentir est la condition nécessaire et suffisante du pardon. La parabole de l'enfant prodigue résume toute l'histoire du salut. La mort du Christ tire sa puissance du fait qu'elle est une manifestation d'amour, qui appelle l'amour. Si Dieu a livré son Fils à la mort, d'ailleurs, c'était pour nous donner l'assurance de sa volonté de pardon, comme aussi pour nous donner du courage à l'heure de la souffrance.

Mais la mort de Jésus est surtout envisagée comme le prélude de la résurrection. Il fallait bien qu'il mourût, pour prendre possession de son règne glorieux. En s'acheminant, par la mort, vers la vie, il nous trace la route, et sa destinée est le symbole de la nôtre.

Elevé dans la gloire, il intercède pour les hommes, et il exerce sur eux son action sanctifiante.

Ici, nous sortons du rationalisme, pour revenir à une conception assez semblable à celle de l'épître aux Hébreux. C'est donc aller trop loin que de voir dans la théologie socinienne le type des doctrines rationalistes de la Rédemption. Elle leur a frayé la voie ; elles l'ont souvent dépassée ; et d'ailleurs, le rationalisme, en cette matière, a presque toujours reculé devant les dernières conséquences de ses raisonnements, ce dont il faut lui savoir gré.

II

Je n'insisterai pas longuement sur l'ingénieuse théorie par laquelle Grotius pensait écarter les objections des Sociniens, et rectifier la théorie juridique de la rédemption. Grotius explique que Dieu a voulu faire un *exemple* en frappant son Fils. Ainsi, il a démontré sa justice et, cet exemple fait, il a pu pardonner.

« Dieu n'a pas voulu laisser passer tant et de si grave faute, sans un exemple insigne... Supporter une injustice passée, c'est en solliciter une nouvelle. La prudence fait un devoir au chef de porter des sanctions... Dieu avait donc de très graves raisons de punir le pécheur. Cependant, Dieu aime par-dessus tout le genre humain... Il y avait deux moyens de pardonner : ou faire un exemple, ou n'en pas faire. Avec beaucoup de sagesse, Dieu a choisi le moyen qui lui permettait de manifester à la fois... la haine du péché et le souci de faire observer la loi [2]. »

Cette théorie a eu des succès dans le monde anglo-saxon, au XVIIe siècle notamment. « La mort du Christ, dit par exemple Samuel Clarke, était nécessaire, tout au moins, pour rendre le pardon

---

2. *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi*, IV, 4-6.

des péchés compatible avec la sagesse de Dieu dans le bon gouvernement de ce monde ».

Mais surtout, l'idée de Grotius s'est répandue en Amérique, où les enseignements de Jonathan Edwards l'ont popularisée. C'est là qu'elle a reçu son nom de *théorie gouvernementale* de la rédemption. La mort du Christ, en effet, est, d'après ce système, un acte de gouvernement par lequel Dieu a maintenu l'autorité de la loi, en affirmant sa haine de l'iniquité. Théorie qui convenait à l'esprit américain, favorable aux formules un peu amples, et d'ailleurs, à tendance volontiers pragmatique. Elle a été âprement critiquée de nos jours, et avec de bonnes raisons. C'est une conception qui n'a rien de particulièrement moral, et qui n'est juridique qu'en apparence, tout en étant l'œuvre d'un juriste.

On ne peut que donner raison à l'abbé Rivière lorsqu'il dit à ce propos : « Le dernier mot du Calvaire serait dans une mesure de simple police [3] ». La fiction de l'*exemple* illustre étrangement les défauts de l'explication « juridique » de la Rédemption. La décimation, à laquelle on fait ici allusion, est un procédé judiciaire extrêmement grossier. Et, si l'on parle d'exemple, l' « exemple » est bien mal choisi. Ce sont les

3. *Le Dogme de la Rédemption*, p. 456.

bourreaux du Christ qui ont péché ; c'est sur lui, leur victime, que tombe le châtiment. Comment la loi morale peut-elle être satisfaite par un acte de ce genre, où Dieu, ne se sentant pas offensé, condamne de sang-froid, *pour l'exemple*. Que cette fiction mythologique, qui laisse de côté l'amour du Sauveur, est donc froide et artificielle !

III

Nous n'insisterons pas davantage sur la théorie de la Rédemption chez Kant, qui est naturellement d'une rare ingéniosité, mais qui se tient tout à fait en dehors du Christianisme historique, les souffrances de Jésus n'y étant envisagées que comme un symbole de réalités spirituelles d'ailleurs assez mal aisées à définir. L'idée est à peu près celle-ci : Le pécheur, n'ayant pas payé sa dette, devrait être puni. Mais il est à présent un homme nouveau ; donc, il ne peut plus être puni. Toutefois cet homme nouveau, se mettant au service de la Loi, se substitue au vieil homme, et accepte de souffrir à sa place. L'intention qu'il a de satisfaire la Loi se personnifie ; elle devient le Fils de Dieu, qui se substitue donc à l'homme pécheur.

Je comprends qu'un penseur comme Gaston Frommel, qui ne s'est jamais beaucoup soucié

de l'histoire, et que les réalités morales surtout préoccupent, ait rendu hommage à la valeur morale de la doctrine de Kant. Il va tout de même un peu loin quand il déclare que, s'il lui fallait choisir entre Anselme et Kant, il choisirait Kant. Le point faible de la théorie est assez apparent. C'est le vieil homme qui a péché. Mais il n'existe plus : c'est l'homme nouveau qui existe, et celui-ci est libéré du péché. En quoi peut-il expier un péché qui est supposé aboli ? Mais surtout, les faits que Kant analyse sont ceux qui se produisent sous l'influence de Jésus-Christ. Or, Kant les isole de cette influence. Il voit, dans la doctrine chrétienne de la Rédemption, le symbole d'un fait humain universel, au lieu de reconnaître que là où ce fait se produit, il suppose la doctrine de la Rédemption et le fait historique qui est à sa base.

Je rappelle que les successeurs de Kant ont renchéri sur son symbolisme. Le Christ, selon Hégel, symbolise le retour du fini à l'infini, lequel ne peut s'effectuer que par une mort. Ces développements sont séduisants ; mais à s'y complaire, on court le risque de voir s'évanouir les réalités historiques qui sont le fondement inébranlable du Christianisme. L'élément historique, a-t-on dit à ce propos, n'est plus que l'enveloppe mythique de l'élément spéculatif.

IV

Tout autre a été le point de vue d'Albert Ritschl[4]. Prenant pour base la révélation biblique, qu'il comprend, d'ailleurs, assez inexactement, il conçoit la vie et la mort du Christ comme ayant pour objet également la fondation du royaume de Dieu. Voici en quoi consiste son œuvre de salut. L'homme a conscience de son péché, qui le sépare de Dieu. Il n'a pas confiance dans le pardon ; donc il n'ose pas aller à Dieu. Mais Jésus-Christ lui offre, au nom de Dieu, son pardon. Lorsqu'il est dit que son sacrifice nous réconcilie avec Dieu, cela ne veut pas dire qu'il ait modifié, dans un sens favorable, les sentiments de Dieu à l'égard des hommes. Ce serait du paganisme. Ce sont les hommes qui ont à se réconcilier avec Dieu, en acceptant la rémission de leurs péchés. Quant au sacrifice du Christ, il a été offert parce qu'il fallait bien que Christ acceptât la souffrance et la mort pour rester fidèle jusqu'au bout à sa mission. Obéissant jusqu'à la mort, il s'est acquis le droit de s'approcher à jamais de Dieu comme représentant de l'humanité ;

---

4. *Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3e éd. Bonn, 1889. — E. Bertrand, *Une nouvelle conception de la Rédemption*. Paris, 1891.

et ainsi, il introduit les hommes dans la communion de Dieu, lequel les reçoit en grâce sans avoir égard à leurs œuvres. En tout cela, il n'y a pas d'expiation à proprement parler, le mot d'expiation n'ayant pour Ritschl qu'un sens esthétique. Il n'y a pas imputation des mérites du Christ ; il n'y a pas réparation.

Cette théorie est facile à critiquer. Tout ce qu'on a pu reprocher à la doctrine de Luther et bien plus encore, on peut le reprocher à la doctrine de Ritschl. Le pécheur n'est pas reçu en grâce, comme on l'a dit parfois de façon injuste, sans amendement, mais bien sans réparation. Il y a *réconciliation* sans qu'il y ait *réparation*, ce qui, pour être un élément d'une théorie morale de la Rédemption, n'en est pas moins assez immoral. Donc, pas de Rédemption à proprement parler, mais une réconciliation sans conditions, dont l'amour de Dieu fait tous les frais.

Le rôle de l'Eglise, dans cette théorie, donne pareillement à réfléchir. C'est dans l'Eglise, et en vertu de son appartenance à elle, que le pécheur reçoit son pardon. Voilà un élément intégrant du système catholique. Mais comment attribuer aux églises si diverses du protestantisme un monopole de ce genre ? De quel droit réserver le pardon divin à la société d'âmes qui dérive historiquement du Christ ? J'entends que cette société d'âmes professe la perfection morale comme but ;

mais n'y a-t-il pas d'autres écoles de sagesse qui aient le même idéal?

Enfin, et ceci a souvent été remarqué, l'exégèse de Ritschl est déplorable. Prétendre retrancher du lévitisme l'idée d'expiation, vouloir l'éliminer à peu près du paulinisme, c'est une vaine entreprise.

V

Les successeurs allemands de Ritschl ont mis au point la doctrine morale de la Rédemption, en enrichissant son contenu de telle façon, qu'il n'y a plus guère lieu de regretter l'interprétation juridique. Qu'on lise par exemple la si délicate étude de Théodore Haering sur la *doctrine de la Réconciliation.* On y verra comment Haering retrouve tout le contenu religieux de la doctrine juridique, tout en écartant soigneusement l'élément juridique lui-même. Il se refuse à admettre que, par le sacrifice de Jésus-Christ, il y ait eu quoi que ce soit de changé dans les dispositions de Dieu à l'égard de l'humanité. Il voit dans ce sacrifice, avant tout, la révélation de l'amour de Dieu, — le don total de soi, et par conséquent l'acceptation de la croix, étant dans la ligne du ministère de salut accompli par le Christ, incarnation de l'amour du Père céleste à l'égard du monde pécheur. Mais il ne s'en tient pas là. Le

Christ, dans son acceptation du sacrifice, manifeste l'obéissance parfaite. Il remplit pleinement la vocation de l'homme. Il est le représentant idéal de l'humanité devant Dieu. Devant son sacrifice, qui révèle l'amour de Dieu, il devient naturel et aisé de croire à cet amour, et l'âme qui y croit cesse de regarder à elle-même et à son mérite, elle regarde au Christ, qui l'assure de son pardon. « Il ne s'agit pas, écrit Haering, d'un changement dans les dispositions de Dieu, il s'agit de la condition nécessaire de la révélation de son amour... L'action de Christ, qui est précieuse devant Dieu, parce qu'elle est la réalisation de cet amour, est inséparable de son action sur les hommes : elle est cette action même... On n'a donc pas besoin de demander comment les hommes peuvent en bénéficier... Cela va de soi... L'essentiel, ici, c'est que réellement l'action de Christ, précieuse devant Dieu, en paroles, en actes, en souffrance, est accomplie *pour nous*, à notre profit » [5]. Comment cela? « Parce qu'au sens le plus strict il n'y a pas pour nous de révélation de l'amour de Dieu, et par conséquent, pas de foi sans ce don personnel de Christ... à la volonté d'amour du Père, dans sa foi obéissante jusqu'à la mort » [6].

---

5. *Zur Versöhnungslehre* (Göttingen, 1893), p. 69.
6. *Ibid.*

Il faut reconnaître la cohérence et la beauté de cette doctrine.

Mais comment éliminer l'élément pénal, tout en maintenant cette idée d'une *représentation* de l'humanité devant Dieu? Ce qui attire l'homme vers le Christ, n'est-ce pas justement l'idée que, dans son sacrifice et par lui, il représente l'humanité ? Si le Christ n'a pas payé pour nous, en quoi nous représente-t-il devant Dieu ?

Là est, semble-t-il, le point faible de ces théories qui cherchent à rendre compte de l'expérience religieuse sans faire appel à une autre donnée que la révélation, en Christ, de l'amour de Dieu.

VI

La théorie morale de la Rédemption a revêtu, en France, d'autres formes. Vinet, qui avait commencé par défendre la solution orthodoxe, se trouva conduit, vers la fin de sa vie, à l'abandon des positions traditionnelles. « Je ne puis croire à la substitution, écrivait-il en 1844, la translation de la coulpe sur l'innocent est décidément contredite par nos notions morales ». Ailleurs, il va jusqu'à dire que *la mort de la croix n'est pas un châtiment subi comme tel, mais un dénouement*.

Ce que Vinet n'avait fait qu'indiquer, l'école

de Strasbourg l'a développé, mais dans un tout autre esprit.

C'est la critique implacable de Colani[7], demandant comment le châtiment du péché pouvait tomber sur un être qui n'a jamais péché. Si le législateur humain recourt à la peine. faute de mieux, le législateur divin a besoin d'autre chose. Une expiation pénale ne lui suffit pas. Et Colani insiste : « C'est une fiction de prétendre que Jésus ait pu subir les peines méritées par tous les hommes ».

Là-dessus, il essaie de construire une théorie toute intérieure de la Rédemption. Le rôle de Jésus est de manifester la sainteté de Dieu et de lui donner, par son amour, une vertu attirante. Il incarne la loi morale et nous la fait aimer. Il est un avec Dieu, et, grâce à lui, ce n'est plus l'image d'un Dieu irrité qui nous apparaît. Il y a plus. Christ cherche un moyen matériel de prouver à tous qu'il est leur Sauveur, un moyen infaillible de les convaincre. Il cherche ce qu'il peut sacrifier de plus grand, et il donne sa vie pour nous prouver qu'il nous aime. Telle est la vertu rédemptrice qu'il y a dans sa mort. Cette mort est expiatoire, en ce sens qu'elle donne aux hommes la force de renoncer à eux-mêmes, inaugurant ainsi un prin-

---

7. Voir le t. V de la *Revue de théologie* de Strasbourg.

cipe nouveau de vie pour le genre humain tout entier. Elle est réconciliatrice, car l'attraction qu'exerce l'amour de Dieu sur nos âmes est une force qui fait écrouler le mur de séparation qui se dressait entre Dieu et nous. Colani dit là-dessus des choses admirables, avec cette belle clarté et ce sens religieux évident qui le caractérisent. Mais que devient la valeur spécifique de la mort de Jésus, et que signifie désormais le terme de *Rédemption* ?

VII

Auguste Sabatier, s'efforçant de dresser le bilan de la théologie de son siècle, a entrepris « de débarrasser enfin le vieux dogme des notions vieillies en lesquelles il a été conçu, grossiers miroirs dans lesquels les réalités supérieures se déforment ». Nous le voyons critiquer avec sa pénétration coutumière les éléments principaux du dogme : d'abord, la notion de mérite qu'il considère comme anti-évangélique et par laquelle, dit-il, nous sommes ramenés à la religion de la Loi ; puis, l'idée de satisfaction, qui n'a non plus aucune racine dans l'Evangile. « Il faut punir quand même, c'est la loi juive et romaine ; pardonner à qui se repent de tout son cœur, c'est la prédication de l'Evangile ».

Les notions rituelles appliquées à l'œuvre du

Christ proviennent, d'ailleurs, des cultes antérieurs au Christianisme, et, en faisant de la croix un autel, des bourreaux du Christ des sacrificateurs, on ne fera jamais qu'une allégorie.

Il y a, au demeurant, entre les sacrifices rituels et l'amour du Christ, cette différence, que la victime du sacrifice rituel n'est nullement consentante, tandis que la valeur du sacrifice du Christ provient de son caractère personnel et volontaire. La mort du Christ n'appartient pas à l'ordre rituel, mais à l'ordre moral, comme la mort de Socrate, celle d'Arnold de Winkelried ou celle du chevalier d'Assas[8]. Le mot de *sacrifice* appliqué à ces héros est devenu une métaphore dont personne n'est dupe. Il faut se garder de ramener ce terme à sa signification primitive de rite religieux et d'en tirer ensuite une doctrine métaphysique sur la mort du Sauveur. Ce serait s'abuser soi-même de la plus naïve façon.

Sabatier s'attaque ensuite à l'idée de *rançon*, pour lui faire un sort analogue. S'arrêter à cette idée, au contrat qu'elle implique, partir de là pour décider si la rançon a été payée à Dieu qui n'en avait nul besoin ou au diable qui n'y avait nul droit, c'est se condamner à l'absurde.

Ne serait-il pas temps, demande alors Sabatier,

---

8. *La Doctrine de l'Expiation*, p. 64 et suiv.

de penser enfin évangéliquement les réalités évangéliques ?

Il écarte, pour finir, le conflit prétendu entre la justice et la miséricorde de Dieu. Ce n'est pas de la métaphysique, c'est pure mythologie.

Et c'est là qu'il appuie sa construction. L'idée du Dieu-Père en sera le centre. En lui, justice et bonté se confondent, le repentir et la foi étant d'ailleurs le commencement de la destruction du péché. L'antithèse de la colère et de la grâce de Dieu, chez Paul, n'est qu'apparente. Toutes deux se fondent ensemble dans l'idée supérieure de la justice de Dieu, laquelle est non seulement punissante, mais justifiante. La cause de la rémission des péchés, selon l'Evangile, c'est la miséricorde de Dieu ; la condition de la rémission des péchés, et la seule, c'est la repentance. En faisant intervenir une expiation, on croit demander plus, on demande moins. La justice de Dieu ne saurait se contenter d'un châtiment ; elle ne sera satisfaite que du repentir. Dieu n'a pas eu besoin d'être réconcilié avec l'homme ; c'est l'homme qui avait besoin d'être réconcilié avec Dieu. Le Christ, voulant produire dans l'humanité la repentance, a ajouté à tous les efforts de sa vie sainte sa souffrance et sa mort, de façon à toucher les cœurs que ses bienfaits n'auraient pas encore émus. Sa Passion est le plus puissant appel que l'humanité ait jamais entendue, et aussi le plus efficace.

Jésus ne peut produire en nous la repentance que si un lien se crée entre lui et nous. Ce lien se constitue par l'amour et la confiance. Amour de Jésus pour la pauvre humanité dégradée, confiance de l'humanité en Jésus. Son amour nous fait sentir notre indignité ; nous communions pleinement à ses souffrances. Nous prononçons sur nous la sentence de mort qui est tombée sur lui. Moralement, nous mourons avec lui ; et, si la mort est l'expiation de nos péchés, cette expiation s'achève en nous au pied de la croix.

Nous avons donc affaire exclusivement à des réalités de l'ordre moral.

Les développements de Sabatier annoncent la théorie solidariste. Il rappelle « cette loi universelle, cette loi de l'univers des esprits en formation sur la terre, en vertu de laquelle ceux qui aiment souffrent du fait de leur amour. Nous portons les fardeaux les uns des autres, et les forts ont un fardeau plus lourd, pour que les faibles soient moins accablés par le leur ! ».[9]

Ce n'est pas tout. La croix n'est pas une misère quelconque, mais la part de souffrance qu'implique tout acte de dévouement, et c'est en ce sens qu'elle est un instrument de rédemption. C'est pourquoi les souffrances des justes agissent de la

---

9. *Ouv. cit.*, p. 72.

même façon que celles du Christ sur la conscience des méchants. Il ne suffit pas de répéter les discours du Christ. Il faut répéter sa Passion. Il veut revivre en chacun de ses disciples pour continuer à souffrir, à se donner, à travailler en eux et par eux à la rédemption de l'humanité, jusqu'à ce que tous les enfants prodigues et perdus soient retrouvés et ramenés à la maison du Père [10].

Mais enfin, demande Sabatier, d'où provient-elle, en dernière analyse, cette loi suprême du monde moral qui a fait du dévouement, du sacrifice désintéressé, de l'amour fraternel, la rançon du péché et le moyen de sa destruction progressive?

A quoi, il se contente de répondre : « *Ignoramus* » et il ajoute : « Je m'arrête au point où la terre ferme de l'expérience se dérobe sous mes pas, et je répète avec Jésus lui-même : *Cela est ainsi, Père, parce que tu l'as jugé bon* » [11].

Tel est ce magnifique exposé, le plus complet et le plus clair qui ait été donné de la mort de Jésus, considérée d'un point de vue purement moral, en dehors de toute considération « juridique » [12].

---

10. *Ibid.*, p. 74.
11. *Ibid.*, p. 75.
12. A la doctrine de Sabatier s'apparente celle d'Eugène Ménégoz, mais on peut estimer que Ménégoz exagère le point de vue de Sabatier lorsqu'il fait, comme les Sociniens, de la parabole de l'Enfant Prodigue, la clé de la dogmatique chrétienne.

VIII

Est-ce à dire que nous ayons là une explication satisfaisante du mystère ?

Tout d'abord, il semble que Sabatier aille un peu loin, lorsqu'il critique l'application du mot de sacrifice à la mort de Jésus.

Y a-t-il là vraiment une métaphore dont personne n'est dupe ? Est-ce *l'écharpe d'Iris*, ou *la course de Phœbé?*

Si les anciens sacrifices ont disparu partout où les hommes ont reconnu le sacrifice du Christ, quelle est la métaphore qui aurait un tel pouvoir ?

Si le Christ a eu l'intention de s'offrir lui-même pour le salut des hommes, cette oblation du Sauveur souffrant et mourant ne peut-elle être considérée comme un sacrifice, et n'est-il pas juste de dire avec saint Augustin que « le sacrifice visible est le sacrement du sacrifice invisible » ? Le mot de sacrifice enveloppe l'idée de l'offrande faite à Dieu d'un être ou d'une chose où l'on attache du prix, et qu'on retranche à l'usage profane par la destruction. Mais est-ce la destruction qui constitue l'essentiel du sacrifice ? N'est-ce pas bien plutôt l'intention de consacrer cet objet à Dieu ; et, lorsqu'il s'agit d'un être vivant, qui s'offre lui-même, cette intention d'appartenir à Dieu, dans la vie et dans la mort, ne peut-elle être qualifiée

de sacrifice? Le sacrifice rituel, finalement, serait bien plutôt un symbole, le véritable sacrifice étant l'acte par lequel l'homme se consacre à Dieu. Refusera-t-on à la mort du Christ le nom de sacrifice, parce que, de cette obligation, il est lui-même le sacrificateur ? Et, finalement, n'est-ce pas son acte, plutôt que le geste rituel du Papou, qui donne à la notion de sacrifice son véritable contenu ?

Voyons maintenant ce qu'a d'insuffisant, à la considérer elle-même, la théorie de Sabatier.

Il n'y a pas lieu, semble-t-il, de regretter l'élimination presque totale de l'élément juridique par lequel se trouvait surchargée et compromise la doctrine traditionnelle de la Rédemption. On ne peut pas non plus adresser à Sabatier le reproche que Frommel adresse à la doctrine de Kant, qu'il taxe à juste droit d'*individualisme incoercible et réfractaire à toute solidarité effective.*

Il est une autre critique que Frommel adresse aux théories morales de l'expiation, à savoir, que la justification y suppose la sanctification réalisée, et qu'ainsi, au lieu de se placer au début de la vie nouvelle du croyant, ce qui est le point de vue de l'Evangile de la Réforme, elle ne fait que couronner l'ensemble, ce qui est proprement le point de vue catholique.

Est-il juste de faire cette critique à Sabatier ? Je ne le crois pas.

Sabatier affirme la nécessité de la repentance, et que celle-ci détruit le péché.

Mais peut-on parler, à ce propos, de sanctification? C'est dans l'acte initial de la repentance que se trouve incluse la justification du pécheur.

Certainement, Sabatier n'aurait pas admis que l'homme fût justifié par le sacrifice de Jésus avant même qu'il y eût en lui les premières manifestations de la repentance ; et, par là, sans doute, il ne reconnaissait pas à l'œuvre rédemptrice un caractère d'objectivité aussi net que l'auraient fait les réformateurs. Mais Sabatier affirme que le sacrifice de Jésus crée en l'homme la foi justifiante, et c'est bien l'essentiel de la doctrine évangélique.

Ce n'est donc pas de ce côté qu'il faut chercher l'insuffisance de la théorie de Sabatier. On a pu lui reprocher plus justement de méconnaître le caractère unique de la Rédemption, devenue, d'après lui, un fait purement humain. Mais surtout, cette théorie fait une place insuffisante à l'idée de solidarité. En s'interdisant toute hypothèse métaphysique, elle se refuse à voir dans l'espèce humaine la bénéficiaire de l'œuvre rédemptrice. De là un rétrécissement de la portée du sacrifice du Christ. Et quand Sabatier déclare qu'il n'y a pas d'autre expiation que la repentance, on voit très bien pourquoi il conçoit les choses ainsi. Mais on se demande si le Christ les concevait de

la même manière, s'il n'a pas cru expressément que les souffrances des justes en général, que ses souffrances à lui en particulier, étaient une expiation consentie pour le salut des pécheurs. Qu'il faille achever les souffrances du Christ, cela est très beau et très vrai. Mais il ne faudrait pas, tout de même, que les souffrances du disciple fussent mises sur le même niveau que les souffrances du Maître.

Sans doute, il ne saurait y avoir de satisfaction véritable accordée à Dieu que s'il y a repentance. Mais la mort du Christ n'a produit cette repentance, historiquement, que parce qu'on y a vu une expiation, et il y a là un fait dont les doctrines modernes de la Rédemption ne peuvent pas ne pas tenir compte. Sabatier lui-même déborde les limites de sa théorie lorsqu'il écrit : « Nous prononçons sur nous la sentence de mort qui est tombée sur lui[13] ». Comment cela ? S'agit-il de la condamnation portée par Caïphe ? On ne voit pas bien comment elle pourrait produire en nous autre chose qu'un sentiment d'amour, d'indignation, de sympathie, de pitié. Qu'est-ce que cette sentence, d'ailleurs, a à voir avec notre indignité ? S'il n'y a plus de sacrifice offert, si nous sommes simplement en présence d'un crime judiciaire, nous pou-

---

13. *Ouv. cit.*, p. 72.

vons bien concevoir de l'horreur, mais non pas prononcer sur nous la sentence de Caïphe. Sabatier, en dépassant ici sa propre doctrine, nous indique le chemin à suivre si nous voulons tenir compte véritablement de tous les éléments inclus dans la conscience chrétienne.

Et en définitive, faute d'attribuer à la mort du Christ une valeur spécifique dans la Rédemption de l'humanité, Sabatier ne rend pas compte de ce fait, que la mort de Jésus a eu un tout autre effet que sa vie. Si elle n'était que le prolongement de son ministère, s'il était seulement tombé victime de sa fidélité à sa mission, sa mort, comme sa vie, pourrait produire des *essais d'imitation*. On ne voit pas pourquoi elle produirait des *conversions*. Jésus est le Maître, par sa vie ; mais, par sa mort, il est le Sauveur. C'est de quoi nous chercherons à nous rendre compte en développant l'interprétation *solidariste* de la rédemption ; mais, auparavant, il nous faut interroger le témoignage de l'expérience chrétienne.

CHAPITRE VIII

L'expérience chrétienne et la Croix

Si l'on veut entreprendre de formuler la doctrine de la rédemption en des termes qui ne soient pas trop indignes du mystère qu'il s'agit d'exposer, il faut commencer par recourir au témoignage de l'expérience religieuse. Le dogme, disait Brunetière, c'est l'expérience religieuse formulée. Ceci est vrai en tout premier lieu du dogme de la Rédemption. César Malan a montré de façon saisissante l'action que la Croix exerce sur le subconscient. C'est là, dans ces régions de clair-obscur où la certitude naît au contact de la révélation divine, c'est au tréfonds de l'âme que la Croix manifeste les puissances de pardon et d'amour qui sont en elle [1]. Ecoutons donc ceux qui ont vécu le plus intensément la vie profonde. Si l'on ne veut errer en cette matière, il faut donner la parole

---

1. Voir César MALAN. *Le fait de l'Expiation* (*Revue de Théologie de Montauban*, 1893). FULLIQUET. *La pensée théologique de César Malan*, Genève, Robert, 1902, P. 157 et suiv.

aux saints. Qu'est-ce qu'ils ont pensé, ou mieux, qu'est-ce qu'ils ont *éprouvé*, relativement aux souffrances du Sauveur?

I

Le christianisme, à ses origines, a été une religion de martyrs. Et ces martyrs, dès le début, ont eu la certitude que, dans leurs souffrances, ils continuaient les souffrances du Christ. La grande parole de l'apôtre Paul : « J'achève de souffrir en ma chair les souffrances du Christ pour son corps, qui est l'Eglise », domine toute l'histoire spirituelle du christianisme. Dès les premiers jours, Etienne mourant reproduit naturellement l'attitude et jusqu'aux paroles du Christ ; et ainsi la Passion du Sauveur, revécue sous ses yeux par le premier martyr chrétien, va faire de Saul de Tarse un apôtre.

Au second siècle, nous voyons Ignace d'Antioche dire à ceux qui voudraient le détourner du martyre : « Laissez-moi être un imitateur de la Passion de mon Dieu ». Et nous savons par la lettre des Eglises de Vienne et de Lyon que les chrétiens, ravis en extase dans la communion du Seigneur, finissaient par endurer sans douleur apparente, sous cette influence divine, les plus atroces tortures. Quand l'esclave Blandine fut at-

tachée à la croix, les chrétiens qui étaient là, dispersés dans la foule, aidant de leurs prières ceux qui allaient mourir, eurent une vision. Ils crurent voir le Christ qui revenait souffrir parmi les hommes : le Christ, réincarné dans cette pauvre esclave, et dont la gloire rayonnait sur l'amphithéâtre. Et cette réincarnation du Christ dans les siens a donné au martyr son caractère auguste : elle a fait de lui l'intercesseur désigné entre Dieu et les hommes.

Que Constantin ait ou non vu briller dans le ciel la Croix, entourée de ces mots tracés en lettres de feu : *In hoc signo vinces*, une telle parole est vraiment la devise du christianisme des martyrs. C'est à eux qu'elle s'adresse plus qu'au César vainqueur.

Sans doute, nous l'avons vu, la Croix n'a été reproduite par l'art qu'à une époque relativement tardive — au quatrième siècle — et le crucifix, lui, n'est que du cinquième ; mais ce retard de l'iconographie chrétienne provient de l'horreur qu'inspirait un supplice qui était encore en usage et qu'on infligeait aux plus vils malfaiteurs. Depuis lors, le signe de croix s'est généralisé, par lequel on a béni tous les êtres et toutes les choses de l'univers. Les églises ont été construites pour figurer la Passion. La peinture du Moyen Age s'est consacrée à décrire la mort du Christ sur la croix, rompant ainsi avec la tra-

dition universelle de l'art, qui exaltait jusqu'alors la beauté dans le plein épanouissement de la vie.

Le culte catholique a pensé renouveler le sacrifice du Christ. « Le sacrifice rituel, écrit dom Vandeur, est l'acte suprême de la vertu de religion et du culte public. ...Le sacrifice de la Messe est l'oblation extérieure d'une chose sensible, celle du corps et du sang de Jésus-Christ. ...Ce sacrifice est le même que celui de la Croix. Il n'en diffère que par la manière dont on l'offre. Au Calvaire, ce sacrifice fut sanglant, ...il mérita notre rédemption. Celui de l'autel en applique les fruits... Sa valeur est infinie. Sa gloire rejaillit sur les saints du ciel, les morts aussi bien que les vivants en bénéficient largement.

« L'acte autour duquel le culte gravite..., c'est le sacrifice de la Rédemption lui-même, à la fois éternel et perpétué dans le temps, au ciel devant Dieu et sur terre parmi les hommes [2] ». Telle est l'expérience religieuse collective du catholicisme, manifestée dans son culte.

II

Au Moyen Age, la pensée de la Croix devient une obsession pour les âmes. Toute la chrétienté, véritablement, est à genoux devant la Croix,

2. *La Sainte Messe*, p. 10-11.

ainsi que la représente Fra Angelico dans son illustre fresque du couvent de Saint-Marc. Il est remarquable que l'homme qui, plus que tout autre, a incarné l'esprit de l'Evangile des Béatitudes, saint François d'Assise, soit aussi celui qui, plus que tout autre, a revécu la Passion du Sauveur. Ce qui l'a converti, d'ailleurs, c'est la contemplation du crucifix de saint Damien, et son biographe nous dit qu' « à dater de ce moment-là, son cœur fut blessé et se fondit au souvenir de la Passion du Seigneur [3] ».

Il s'identifia tellement avec son Sauveur crucifié, que les plaies du Christ vinrent s'imprimer sur sa chair.

Il est le plus illustre des stigmatisés ; mais il y en a eu beaucoup d'autres, à sa suite, et comme par l'effet d'une contagion mystique [4].

---

3. Paul Sabatier, *François d'Assise*, p. 64.

4. Le côté pathologique du phénomène a été fortement étudié par M. Pierre Janet (*De l'angoisse à l'extase*. Paris, Alcan, 1926, t. 1, p. 469 et suiv.) ; mais quand il dit que « l'influence morale isolée, sans le traumatisme matériel, n'a jamais suffi pour déterminer le stigmate » (p. 483), que fait-il de saint François ? La Salpêtrière n'est peut-être pas le meilleur poste d'observation pour apprécier un fait de cet ordre, qui est le retentissement, dans la chair, de l'émotion la plus intense. M. Gillet l'a dit de la façon la plus simple et la plus belle, au sujet de saint François : « Ce qu'il imaginait si fortement arriva. L'amour transforme en ce qu'il aime. Si ce fut un miracle, ce fut un miracle d'amour. » (*Sur les pas de François d'Assise. Revue des Deux Mondes*, 1er oct. 1926, p. 592). Voir à propos de saint François, la si suggestive étude du Dr Gibert, *Revue chrétienne*, 1894, p. 372 et suiv.

On a pu dire, non sans exagération d'ailleurs, qu'ils avaient été, au Moyen Age, les successeurs des martyrs. Il y a là, dit Huysmans, « la fleur des servantes de Jésus, la garde d'honneur du Christ, des rangs de laquelle sont sorties sainte Catherine de Sienne, sainte Lydwine, sainte Colette, sainte Françoise Romaine, la bienheureuse Jeanne de Maillé, les victimes plus particulièrement chères à Dieu, les effigies vivantes de sa Passion, ses vexillaires, les stigmatisées [5] ».

Lydwine, notamment, accomplit, nous dit Huysmans, avec sa belle verdeur, une œuvre propitiatoire. « Elle expia pour les âmes du Purgatoire, pour les ribotes des moines, pour les scélératesses des peuples et des rois, mais en outre de cette obligation qu'elle accepta de réparer les fautes commises d'un bout de l'univers à l'autre, elle eut encore la charge d'être le bouc émissaire de son pays... Elle fut en même temps l'infatigable Danaïde de la souffrance et le vase de douleurs qu'elle s'efforçait elle-même de remplir sans pouvoir en atteindre le fond [6]. »

Il faut, en tout cela, faire la part de la littérature, qui se complique d'une dogmatique parfois un peu lourde. L'apôtre Paul disait : « Nous portons ce trésor dans un vase de terre ». Nous admi-

5. *Sainte Lydwine de Schiedam*, Paris, Stock, 1901, p. 58.
6. *Ibid.*, p. 62, 65.

rons ce trésor que constitue la piété des stigmatisés ; convient-il d'admirer aussi le vase de terre ?

Il est malaisé de faire le départ entre les misères physiques et l'exaltation des âmes ; mais un fait est certain : les stigmatisés ont eu le sentiment d'être des victimes désignées pour expier les péchés de leur temps, ils ont accepté avec amour cette dispensation divine.

Et ceci n'est nullement un phénomène particulier au Moyen Age. Elle vivait au siècle dernier, cette Catherine Emmerich qui fit une si forte impression sur Brentano. C'était une pauvre couturière du pays de Munster. Dans son enfance, elle vivait l'existence la plus naturellement joyeuse au contact de la nature, « s'entretenant avec les liserons et les camomilles des prés [7] », mais bientôt, elle se rendit compte que sa mission était de répéter les souffrances du Christ. Elle en eut dès lors la vision et *elle vit toutes choses à travers le sang de Jésus-Christ*. Elle avait trente-huit ans, lorsqu'elle eut une vision du Christ avec ses plaies dont partaient des rayons. Elle reçut alors des stigmates sur les mains, les pieds et le creux de l'estomac. Depuis ce moment-là, le sang ne cessa de jaillir par intervalles de ses plaies, et on la vit

---

7. Voir l'étude de BAUMANN, dans l'*Anneau d'or des grands Mystiques*.

prendre sur elle les tentations et les maladies de son prochain.

L'imitation de la Passion du Christ déborde les cadres de ce phénomène singulier. Quand le Père Lacordaire se faisait attacher sur une croix et ensuite frapper jusqu'au sang avec sa discipline, il songeait à une expiation personnelle, sans doute, mais en communion avec le Christ souffrant. Lorsqu'il entra en agonie, il avait les yeux fixés sur le crucifix, et il murmurait : « Je ne peux plus prier, mais je le regarde ». L'entrée dans la vie spirituelle, pour le catholique, se fait sous l'influence du Christ mourant ; et le Crucifié reste associé, dès lors, à toute la vie spirituelle du croyant. On se souvient de cette admirable page de Perreyve : « Elle est venue, Seigneur, l'heure de la détresse, et mon âme n'a pu en supporter le poids...

« Alors, j'ai aperçu ton image, ô Jésus-Christ ! L'instinct du salut m'a jeté vers elle... On pleure bien sur ton image, ô divin Crucifié ! Les larmes des hommes la connaissent. Il y a entre ta Croix et les douleurs humaines une éternelle conformité. A travers mes larmes, j'ai regardé tes mains percées pour l'amour des hommes ; mes lèvres ont rencontré les clous qui attachent tes pieds, et ma main qui serrait ton image s'est posée sur la plaie de ton cœur... Une consolation étrange, inespérée, que j'ai sentie ne point venir de moi-même, est doucement entrée dans mon esprit ; et, tandis

que je m'étonnais de ce changement soudain, cette douceur a grandi jusqu'à devenir semblable à la joie.

« Je pleurais encore, mais c'était presque de bonheur...

« Une force calme est venue. J'ai senti que j'étais renouvelé pour le combat, et que ma volonté venait d'être trempée sept fois dans le sang de l'Agneau [8]. »

Voici maintenant Pascal, et le *Mystère de Jésus* : « Jésus souffre dans sa Passion les tourments que lui font les hommes, mais dans l'agonie, il souffre les tourments qu'il se donne à lui-même. C'est un supplice d'une main non humaine, mais toute-puissante, et il faut être tout-puissant pour le soutenir... Jésus est dans un jardin, non de délices comme le premier Adam, où il se perdit et tout le genre humain ; mais dans un de supplices, où il s'est sauvé, et tout le genre humain.

« Je pensais à toi dans mon agonie, j'ai versé telles gouttes de mon sang pour toi... Veux-tu qu'il me coûte toujours du sang de mon humanité sans que tu donnes des larmes ? ».

Ce qu'il y a de plus remarquable dans la mystique du catholicisme, ce sont ces ordres contem-

---

8. *La Journée des Malades*, 11e éd. Paris, Téqui, 1900. P. 241 et suiv.

platifs qui ont fait de la Passion du Sauveur le principal objet de leur méditation. Dans leur contemplation, c'est véritablement la Passion qui recommence. Et la Passion a été leur vie.

Je me bornerai à rappeler l'exemple de saint Jean de la Croix et celui de sainte Colette de Corbie.

Le théoricien de la « Nuit obscure » a substitué à son nom un surnom qui indique où se trouvait pour lui l'essentiel du Christianisme. Voué à l'imitation du Christ, le Christ qu'il veut imiter, c'est le Christ souffrant, celui de Gethsémané qui s'enfonce dans l'abîme du délaissement, accomplissant dans cette solitude qui est pour lui l'apogée de la souffrance et, si l'on peut dire, la souffrance absolue, une « œuvre plus grande que celles qu'il avait réalisées en toute sa vie, dans le ciel et sur la terre, par les miracles et merveilles : la réconciliation et l'union du genre humain avec Dieu par la grâce [9] ».

Quant à sainte Colette de Corbie, l'anniversaire des souffrances du Christ était pour elle une période d'affreuses douleurs. « Qui pourrait suffisamment raconter, dit Pierre de Vaux, l'abondance des larmes, les pleurs et gémissements angoissants qu'elle avait par toute la sainte se-

---

9. Voir le beau livre de M. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le Problème de l'Expérience Mystique*. Paris, Alcan, 1924, p. 564.

maine, quand elle recordait l'excessive souffrance de la Passion de notre Seigneur? Elle criait et lamentait alors si douloureusement, qu'il n'était cœur endurci qui ne fût mû à pitié. Par l'espace de longtemps elle en restait si enflammée et embrasée, que sitôt que par quelque manière on la lui ramenait en souvenance, son entendement était de toute occupation tellement évacué qu'elle n'entendait ni ne pensait plus à autre chose. Une fois, le vendredi, à l'heure de matines, elle se mit à méditer la griève peine que notre Seigneur souffrit, et en cette méditation elle eut de si grands tourments, que les Sœurs qui issaient du chapitre, la rencontrant, la regardèrent en grand émerveillement, car il semblait que sa précieuse face eusse été battue en batons, et il n'y avait demeuré que le cuir et les os qui étaient comme tout froissés[10] ».

III

Ces expériences de la mystique catholique ne nous étonnent plus. Mais ce que nous devons admirer, c'est que des expériences pareilles se rencontrent dans la mystique protestante. Le catholi-

---

10. Voir *les Vies de sainte Colette Boylet de Corbie, par le P. Pierre de Reims dit de Vaux et sœur Perrine de la Roche et de Baume*. Paris, Picard, 1911, p. 89.

que a une idée de la réversibilité des mérites en vertu de laquelle tout sacrifice, toute souffrance offerte à Dieu a sa répercussion dans la société humaine, et non seulement dans le monde des vivants, mais dans le monde des morts. Le protestant ne professe point une semblable doctrine. Néanmoins, la piété protestante, si nous écartons le rationalisme édulcoré de quelques théologiens, qui nous cache les sentiments réels de la masse, a encore un plus grand besoin de la croix que la piété catholique. Le catholique, en effet, pour prendre confiance en Dieu, a autre chose que le sacrifice du Christ. Il a l'Eglise et les sacrements. Le protestant, lui, n'a guère que la Croix pour se donner confiance au pardon. Mais la Croix lui suffit, et c'est elle tout d'abord qui provoque chez lui la conversion.

Qu'on se souvienne de Zinzendorf et du tableau de Guido Reni. Le Christ adresse au croyant un appel à la consécration ; et il le lui adresse au nom de sa souffrance. « Voilà ce que j'ai fait pour toi : toi, qu'as-tu fait pour moi? »

Cet appel retentit aussi fort dans la conscience protestante que dans la conscience catholique, et la communion avec la Passion du Christ n'est pas moins réelle, ni moins émouvante chez un Evan Roberts, le revivaliste du pays de Galles, que chez une Catherine Emmerich ou une Colette de Corbie. Sa grande pensée, a-t-on dit, son obsession,

est celle des souffrances du Christ et de l'amour du Christ souffrant et crucifié. Il y avait chez lui une douleur intense, tout d'abord produite par la simple pensée des souffrances endurées par le Christ ; et un de ses auditeurs, après avoir décrit une scène de véritable agonie à laquelle il a assisté, conclut : « C'est ainsi que Roberts devient un participant des souffrances du Christ, buvant la même coupe et baptisé du même baptême. A ce moment-là, le revivaliste porte véritablement les péchés de l'assemblée qui l'entoure, comme Jésus avait porté les péchés des hommes sur la croix. Lorsque cette pensée des douleurs du Christ saisit, étreint Evan Roberts, son cœur se fond et se brise, puis l'obsession persistante entraîne Evan Roberts à une sorte de reproduction psychique et même, en partie, physique de l'agonie du Christ. Un jour, il s'écrie : « Je me rappelle avoir vu à Loughor un soldat romain en train de clouer mon Sauveur à la croix. Je pouvais le voir agenouillé sur le bras de Jésus. Je pouvais voir le clou s'enfoncer, le marteau retomber sur le clou ».

« Le 18 janvier, pendant le chant d'un cantique, Evan Roberts ouvre la Bible, les mains tremblantes. Tout à coup, sa figure se tord comme s'il éprouvait une vive souffrance. Chaque fibre de son être semble se contracter d'agonie. Bientôt, il gît à terre où il reste dix minutes prostré. Quand il réapparaît, son visage rayonne d'un sourire calme

et majestueux et il se borne à dire qu'il vient de sortir d'une des épreuves les plus dures qu'il ait jamais éprouvées et qu'il a eu comme un nouveau témoignage de ce qu'avait été l'agonie du Christ dans le jardin [11]. »

Le centre de la prédication, dans l'évangélisme contemporain, c'est toujours l'évocation de la croix. Mais dans les périodes de réveil la vision de l'Agneau immolé s'est imposée à des peuples entiers. Les grands musiciens de la Réforme, interprètes inspirés de l'âme protestante, ont consacré à la gloire de l'œuvre rédemptrice leurs plus sublimes accents. La *Passion selon saint Matthieu,* source toujours jaillissante d'émotions religieuses, met chaque douleur du Christ en rapport avec l'état misérable des âmes chrétiennes dont la multitude chante sa douleur, son repentir et sa reconnaissance.

On s'est demandé si, dans la piété catholique, il n'y avait pas une relation plus étroite entre les souffrances du Christ et la sanctification, et dans la piété protestante, entre les souffrances du Christ et la conversion. Il se peut bien qu'il y ait là une nuance juste, mais une nuance seulement. De part et d'autre, les souffrances du Christ jouent un rôle dans la sanctification comme dans la conver-

11. Henri Bois, *Le Réveil du Pays de Galles*. Paris, Fischbacher, 1905, p. 413.

sion ; et les chrétiens du Réveil tout comme les mystiques du catholicisme ont l'impression d'achever dans leurs souffrances les souffrances du Christ [12].

Mais est-ce bien l'évocation de la mort du Christ qui fait naître la foi dans les cœurs ? Si elle est associée à la conversion, s'ensuit-il que ce soit elle qui la produise? N'y aurait-il pas ici une simple concomitance? C'est ce que pense Wiliam James lorsqu'il met à l'origine de la vraie foi, non pas la croyance, à proprement parler, mais la conquête de l'unité morale, laquelle a pour conséquence immédiate *un sentiment de confiance et de communion universelle*. Aussi conclut-il avec Leuba que « la croyance *intellectuelle* à l'œuvre du Christ, bien que très souvent efficace, et même antérieure à tout le reste, n'est jamais en réalité qu'un accessoire [13] ». Il paraît difficile de réduire ainsi le rôle de la croyance, dans un cas comme celui de Gardiner.

Gardiner attend l'heure d'un rendez-vous. Pour passer le temps, il prend machinalement un livre de piété que sa mère a glissé dans sa cantine. Sur la page qu'il lit, il voit une lueur étrange. Il lève les yeux. Il aperçoit la figure de Jésus-Christ, sur la croix, environnée d'une auréole. Il entend

---

12. *Edouard Monnier*. Paris, Fischbacher, 1903, p. 160 et suiv.
13. *L'Expérience religieuse*. Paris, Alcan, 1906, p. 209.

une voix qui murmure : « O pécheur, j'ai souffert pour toi : est-ce ainsi que tu me récompenses? ».

Alors, troublé jusqu'au fond de l'âme par le sentiment de son péché, il se croit voué à l'enfer. La justice de Dieu, pense-t-il, exige sa condamnation. Ce qui le délivre de son angoisse, c'est le texte dominant du paulinisme (*Rom.* 3, 25-26). Il comprend en le lisant que la justice divine sera, non pas enfreinte, mais glorifiée par son salut. Dès lors, *son cœur est inondé de joie, de confiance et d'amour*. Pendant trois jours, il n'en dort plus — mais sans fatigue ! Et désormais, sa vie sera, dit son biographe, *un vrai paradis intérieur* [14].

Il y a bien ici crise morale, et victoire remportée; mais, si l'on veut que la vision soit elle-même une projection du drame intérieur, le rôle du texte biblique, dans la conquête de l'unité, paraît décisif. Jamais croyance n'a été plus clairement génératrice de vie.

On peut faire la même constatation à propos de la conversion d'Hudson Taylor.

Il lit un traité où il trouve ces mots : *l'œuvre accomplie du Christ*. Ceci lui rappelle la parole de la Croix : *Tout est accompli*. Il se demande : Qu'est-ce qui est accompli ? Il répond : Une parfaite expiation du péché. Satisfaction a été

---

14. P. Doddridge, *Life of Col. James Gardiner*, London, The religious Tract Society. P. 38.

donnée : le Médiateur a payé la dette. Mais alors, si toute l'œuvre est accomplie, si toute la dette est payée, que me reste-t-il à faire ? *Rien, sinon tomber à genoux, accepter le Sauveur, et le louer à jamais.*

Il n'y a point ici d'orage intérieur, point de libertinage, ni de vision. Hudson Taylor n'est pas, comme Gardiner, un soldat, disposé par sa vocation aux élans mystiques et à l'apostolat. Ce qui le détermine, c'est la logique interne de la doctrine de la Rédemption. C'est la croyance, dépouillée, semble-t-il, au maximum de ses éléments affectifs, qui fait de lui un des grands missionnaires du monde. L'épanouissement du sentiment de confiance et de communion universelle dont parle James, succédant à un sentiment tout opposé, coïncide avec l'affirmation que, Jésus-Christ étant mort pour nous, l'âme n'a plus lieu de se troubler. Quand Luther, au couvent d'Erfurt, lit ces mots : « Le juste vivra par la foi », la paix descend dans son cœur. C'est un phénomène affectif, mais ce phénomène affectif est produit par la croyance à une certaine conception de l'œuvre du Christ, considérée comme un acte rédempteur. Confiance, communion, et, par suite, obéissance, procèdent de là.

III

La Croix, ayant suscité la conversion, produit ensuite, chez le protestant comme chez le catholique, un apaisement de la douleur. Le *Crucifix* de Perreyve trouve une réplique dans les confidences de cet horloger de la Chaux-de-Fonds, devenu soldat de la Légion étrangère, qui, couché quarante-sept fois sur la table d'opération, a enduré son martyre avec un héroïsme qui nous confond.

Un jour, le héros de *Patience* est plongé dans l'abîme de la détresse physique et morale, et *tout semblable à un condamné qu'on va venir chercher pour le mener à l'échafaud.* Soudain, il aperçoit une croix qui se dessine sur la paroi en face de lui. Il la regarde longtemps ; peu à peu, elle s'efface, « mais, dit-il, quelque chose avait pénétré dans ma chambre : une force très douce, qui peu à peu m'enveloppait. Sans réfléchir, sans me débattre, je me laissai aller et cette nuit-là, je m'endormis comme rarement. »

Ensuite, il réfléchit, il cherche, comme il dit, à établir la *logique des choses.* Il en vient à préciser que *s'il y a encore des chrétiens, c'est que la mort de Jésus n'a cessé, depuis deux mille ans, de resplendir sur la terre.* Dès lors, il éprouve un grand repos ; « il ne se sent plus seul » ; et il

écrit lentement, avec son bras mutilé : « Jésus est mon Sauveur[15] ».

Il n'y a dans tout cela, pour ainsi dire, que des *phénomènes affectifs*. Toutefois, cette expérience religieuse universelle des croyants est en relation avec certaines affirmations dogmatiques.

Nous avons constaté que la Croix produisait la conversion chez ceux qui étaient engagés dans la lutte de la vie, et l'apaisement chez ceux qui allaient mourir.

S'il en est ainsi, c'est qu'elle met l'être humain en contact avec un amour dont la puissance est telle qu'il remue les âmes jusqu'à leur dernière profondeur, et qu'ainsi, il amène au centre ce qui était à la périphérie, tout en rejetant à la périphérie ce qui était au centre. Or c'est proprement en cette révolution interne que consiste la conversion.

Ceci étant, il est bien clair qu'il ne saurait y avoir de commune mesure entre un phénomène de cet ordre et l'action d'une personnalité humaine du passé, quelle qu'elle soit.

J'entends que la Passion du Christ arrive jusqu'à l'âme du chrétien moderne, renforcée de toutes les souffrances par amour qui sont celles des

15. B. VALLOTTON, *Patience*. Paris, Payot, 1922, p. 188-190.

fidèles de Jésus et qui, puisqu'elles dérivent en fin de compte de sa souffrance à lui, sont, comme étaient celles de l'apôtre Paul, des douleurs du Christ. Il y a donc une passion du Christ qui consiste dans l'ensemble des douleurs qu'il endure dans la personne de ses fidèles, et qui se poursuivront jusqu'à la fin des âges. Comment ne pas songer à Auguste Sabatier, sur son lit de mort, disant à un de ses amis, au lendemain du Vendredi-Saint, que, la veille, il a beaucoup pensé aux douleurs des hommes, aux douleurs du Christ, à cette courbe de souffrance depuis la vie organique jusqu'à celle de l'intelligence et du cœur, et qu'il a dit à Dieu : Associe-moi à tout cela ?[16].

Une expérience d'Adèle Kamm vient compléter et éclairer celle d'Auguste Sabatier. « Je passais mes nuits à pleurer, écrit-elle à une de ses amies, lorsqu'un jour le pasteur me chanta un beau cantique : *La Croix*... Je devins plus calme, en pensant aux souffrances de Jésus-Christ, incomparables aux miennes et volontairement supportées par amour pour nous, et à cet amour rayonnant, sublime, sur sa croix. Ah ! comme je demandais à Dieu, avec ferveur, de me faire accepter ma croix, et qu'elle fût aussi pour moi le point de

---

16. *Auguste Sabatier*, Paris, Fischbacher, 1903. P. 37.

départ d'une vie toute d'amour pour Dieu et mon prochain [17] ».

Ne nous y trompons pas : au fond, ce qui lui explique tout, c'est qu'elle voit dans la souffrance une œuvre *expiatoire*, et cette idée qu'elle refoule se trahit lorsqu'elle lit, dans le livre de Rostan sur la souffrance, le chapitre intitulé *l'expiation mystérieuse*. « Pour qui n'a pas beaucoup souffert, écrit-elle, ce chapitre paraît mystérieux, et c'est cette raison qui m'a fait garder jusqu'à aujourd'hui dans le repli le plus profond de mon âme le secret de ma joie dans la souffrance... Je crois que la source d'une joie constante dans l'affliction ne peut venir que d'un sentiment plus ou moins vague... d'une expiation obligatoire [18] ».

Ce qui, finalement, la console, c'est de savoir qu'elle expie, non seulement ses péchés, mais ceux de la race humaine en général, en communion avec le sacrifice expiatoire du Christ.

Par là, la petite martyre protestante, la fondatrice active et souriante des *Coccinelles*, rejoint ces grandes méditatives qui, dans la paix du cloître où elles ont retiré leur jeunesse, expient pour ceux qui vivent sans Dieu. Son sourire la fait sœur de cette jeune Réparatrice, Marie-Anne

---

17. Paul SEIPPEL, *Adèle Kamm*. Lausanne, Payot, 1912, p. 59.
18. Paul SEIPPEL, *ouv. cit.*, p. 175.

Hervé-Bazin, morte à la fleur de l'âge, pour s'être consumée dans un désir passionné d'intercession [19].

Nous n'avons pas le droit de tenir pour négligeable une intuition religieuse qui a cette force et cette clarté ; mais, plus nous nous attachons à cette pensée, plus nous devons marquer le caractère surhumain du foyer de douleur auquel toutes ces âmes ont allumé le flambeau de leurs douleurs héroïques. Qu'est-ce qui donne à la passion du Christ cette puissance mystérieuse d'éveiller partout la joie dans la douleur? Comment se fait-il qu'aujourd'hui les hommes regardent à elle, alors qu'ils ne regardent pas aux souffrances de leurs contemporains? Un médecin libre-penseur disait un jour : « Je n'entre jamais dans une église ; mais quand je passe devant un crucifix, je me découvre. Je salue la Croix ; je salue la souffrance humaine ». Pourquoi ce libre-penseur salue-t-il la souffrance du Christ, alors qu'il ne s'incline devant aucune autre manifestation de la souffrance humaine? Qu'est-ce qu'il y a donc dans les

---

19. Voir *Une Religieuse Réparatrice*. Paris, Perrin, 1904. « J'ai besoin de souffrir, s'écrie la jeune religieuse ...parce que la souffrance sauve ceux qui se perdent dans le luxe et la mollesse,... parce que Dieu la demande pour l'expiation des crimes du monde. Je goûterai les charmes d'une cellule solitaire, où Dieu viendra seul visiter sa servante, qui souffrira pour sa gloire et s'immolera à chaque seconde, par la prière et l'expiation » (p. 123).

douleurs du Christ, qui les fait incommensurables aux autres douleurs de l'humanité ?

Ce n'est pas la nature des angoisses physiques que le Christ a subies. D'autres en ont enduré davantage, et plus longtemps. *Supplicium deterrimum*, a-t-on dit de la Croix dans l'antiquité. Oui : c'était un supplice terrible, douloureux entre tous, et, par surcroît, infamant. Croit-on cependant que les martyrs des premiers âges chrétiens et ceux de la Réforme n'aient pas eu à souffrir autant, et plus?

Assurément les douleurs du Christ ont été endurées par amour. Mais par amour pour qui? — Pour ses brebis. Nous avons entendu M. Loisy dire avec son terrible sens critique : « Ce n'est pas le devoir du vrai berger de donner sa vie pour ses brebis ». Quel paradoxe, en effet, dans cet amour qui consiste à donner à son peuple l'occasion du crime suprême, en privant ses disciples de l'appui qui leur est si nécessaire à tous, et l'humanité du message de vérité qu'elle attend!

Fera-t-on intervenir la considération de l'*héroïsme* du Christ? Certes, l'héroïsme produit de saints enthousiasmes ; mais, ici, ce n'est pas l'héroïsme qui nous touche. Ce n'est pas le héros qui dit à Zinzendorf : « Voilà ce que j'ai fait pour toi. Toi, qu'as-tu fait pour moi? » *Pour moi* — mais comment donc serait-ce pour moi, s'il s'agit uniquement d'une mort héroïquement subie ?

Parlera-t-on de l'*obéissance* du Christ? Sans doute, il a obéi. Mais il n'a pu y avoir un ordre donné véritablement de Dieu que si cet ordre avait un but caché, au delà des réalités immédiates. L'ordre ne pouvait être digne de la sagesse suprême, tout en étant en apparence une folie, que si la mort du Christ était *nécessaire* à la rédemption de l'humanité.

Et ainsi, nous nous trouvons toujours replacés devant ce mystère : comment un acte isolé d'une simple personnalité de l'histoire peut-il avoir un tel retentissement?

Pour que la Passion du Christ se rapporte véritablement *à nous*, pour qu'elle ait véritablement pour effet de nous sauver, il faut qu'elle ne soit pas l'œuvre d'un homme comme les autres.

Mais ce n'est pas un homme comme les autres, nous dit-on, puisque c'est un saint, le Saint par excellence ; ainsi, les douleurs morales qu'il endure, intensifiant ses douleurs physiques, sont les douleurs d'un être trop pur et trop aimant pour endurer le contact du péché et pour ne pas souffrir au delà de toute mesure d'un crime qui en est la manifestation suprême. — Soit ; mais la sainteté de cet être, justement, nous oblige à faire remonter ses origines au delà de l'humanité ; car, dans le réseau d'influences héréditaires où est insérée la postérité d'Adam, il n'y a pas de place pour la sainteté.

Comme le dit l'abbé Rivière, « l'œuvre du Christ est en rapport avec sa personne, et la Rédemption suppose l'Incarnation. Si Jésus de Nazareth n'est qu'un homme ordinaire, fût-il le plus saint et le plus parfait, son action sera du même ordre que celle que les meilleurs d'entre nous exercent sur leurs semblables, et rien de plus » (*Ouv. cit.*, p. 185).

C'est pourquoi les grands mystiques de la Rédemption ont été des trinitaires. Ceci s'applique à Ignace d'Antioche comme à saint François, à Luther comme à Pascal, à saint Anselme comme à Gaston Frommel.

Ce mystère de l'amour divin, l'Eglise de la Réforme l'a chanté comme l'Eglise du Moyen Age. Qu'on songe au cantique de Vinet :

Il est amour, Il est Dieu même,
Le Dieu par qui Dieu nous bénit,
Le Dieu qu'on voit, le Dieu qu'on aime,
Dieu, par qui l'homme à Dieu s'unit.
Où donc est la gloire divine
Plutôt qu'en ce terrible lieu,
Où mon Dieu se fait ma victime,
Où je trouve un frère en mon Dieu ?

Il y a pourtant l'objection, si souvent présentée par les modernes, d'après laquelle, en reconnaissant au Christ un caractère unique et surhumain, on aboutirait au docétisme, et à je ne sais quelle figuration de théâtre où le Christ donnerait en

spectacle au monde une douleur illusoire ou tout au moins éphémère, douleur qui, comparée à la béatitude d'une existence éternelle et divine, serait le rêve d'un rêve.

Il est remarquable que cette pensée ne soit jamais venue effleurer l'âme des mystiques dont j'ai parlé, ni même mettre une ombre sur leur reconnaissance. Et ceci se conçoit. Quelque impression qu'ait faite sur leur cœur la souffrance physique de Jésus, ils ont été saisis, avant tout, par l'angoisse de son agonie spirituelle en Gethsémané. C'est ce qui fait dire au Christ de Pascal : « Je pensais à toi dans mon agonie, j'ai donné telle goutte de mon sang pour toi ». Ce sang, donné en expiation des crimes humains, est tout chargé d'éléments spirituels ; et dans ces instants d'angoisse, il y a un infini de douleur. Une telle souffrance ne peut avoir été éprouvée par une personnalité quelconque de l'histoire. Comment un homme, un simple homme, aurait-il eu la pensée, enveloppant l'humanité du regard, d'expier la totalité de son péché ?

CHAPITRE IX

La doctrine solidariste de la Rédemption

Pressentie par les théoriciens du catholicisme et par Luther, la doctrine solidariste de la Rédemption, interprétation moderne de l'Evangile paulinien, a été ébauchée en France, dès les temps du Réveil, par Vinet, puis développée philosophiquement par Secrétan [1], apologétiquement par Edmond de Pressensé, prêchée par Eugène Bersier [2], par Fallot [3], systématisée par Malan et ses disciples, en particulier par Gaston Frommel, une des plus nobles figures de la théologie moderne [4].

---

1. Voir le livre suggestif de M. Frank ABAUZIT, *L'Enigme du Monde et sa Solution selon Charles Secrétan*, Paris, Alcan, 1922, p. 158 et suiv.
2. Voir notamment sa belle conférence sur *la Solidarité*.
3. *Le Livre de l'Action Bonne*, 4e éd., Paris, 1924, p. 109 et suiv. *La Religion de la Solidarité*, Paris, 1908. (Voir en particulier p. 241 et suiv.).
4. La théorie de Frommel est longuement développée dans le t. III de son cours de dogmatique : *L'expérience chrétienne*. Neuchâtel, 1916.

I

Frommel, s'adressant aux étudiants réunis sur les hauteurs de Sainte-Croix, leur annonçait une théologie nouvelle, en réaction contre les platitudes du rationalisme. Il commençait par une constatation de fait. « La prédication de la Croix n'est plus au centre de la prédication évangélique et la pensée de la Croix cesse d'inspirer la pensée chrétienne. La religion chrétienne se réduit, pour plusieurs, à l'adoration d'une divinité bienfaisante dont le gracieux message a retenti en paroles incomparables sur les lèvres d'un homme parfait, vers lequel s'élève sans effort une admiration sans résultat. Nos repentirs sont fades, notre foi globale est tiède, nos convictions sont pauvres et sommaires [5] ».

Après cet exposé plutôt sévère de la théologie contemporaine, Frommel n'a pas de peine à montrer que le monde chrétien aspire à autre chose. Il rappelle à ce propos le mot de Naumann, dans ses *Lettres sur la Religion* : « Le besoin d'une doctrine de la réconciliation est pressant et ineffaçable ».

Vers la même époque, Harnack, dans son

---

5. *La Psychologie du Pardon et la Croix*. Ste-Croix, 1905, p. 21.

Essence du Christianisme, montrait le rôle décisif de la Croix et comment l'ère des sacrifices rituels se trouvait, par elle, définitivement close.

Et aujourd'hui, nous voyons M. Otto mettre au nombre des intuitions religieuses du Christianisme l'intuition de la réconciliation par Jésus et celle du médiateur qui *couvre et qui expie*. Sans doute, M. Otto, suivant en cela la tradition ritschlienne, déclare qu'il ne faut pas mettre des intuitions de ce genre au centre de la religion, où ne doit figurer que l'expérience de Dieu ; mais il reconnaît dans l'Evangile de la Croix, tel qu'il se formule dans l'âme des grands mystiques, l'intuition religieuse la plus profonde qui se soit jamais rencontrée dans l'histoire des religions.

Il s'agit bien, à vrai dire, d'une *intuition* religieuse. Et ce terme d'intuition, qui est si fort à la mode chez nous depuis que Bergson, dans des études fameuses, a opposé l'intuition à l'analyse, est le seul qui convienne ici. Frommel l'employait déjà, lorsqu'il regrettait que les données intuitives fussent sacrifiées aux seules certitudes démontrées et démontrables. Il s'agit donc ici, véritablement, d'une divination du sens religieux, comme le dit Otto, qui la déclare « indépendante des vacillations de l'exégèse et des justifications pénibles de la dogmatique ». La Croix du Christ ne doit pas être rationalisée. Il convient qu'elle

demeure, suivant la belle expression d'Otto, « le monogramme du mystère éternel ».

Ceci dit, pour excuser à l'avance les faiblesses et les contradictions des formules théoriques que, malgré tout, nous ne pouvons faire autrement que d'employer, essayons d'esquisser les linéaments d'une interprétation de la Rédemption fondée sur l'idée de solidarité.

II

Le fait d'où il faut partir, c'est l'universalité du mal.

Quelle en est l'origine?

Les anciennes traditions d'Israël évoquent le paradis perdu. Ne faut-il pas remonter au delà de la préhistoire? N'y a-t-il pas des raisons sérieuses d'admettre, comme explication dernière de la tragédie humaine, l'hypothèse de Secrétan, imaginant une chute de la Créature antérieure à l'univers actuel?

Quoi qu'il en soit de cette conception, dont nous ne songeons pas à méconnaître les difficultés, le fait est que l'homme se préfère à Dieu. Il entend vivre sa vie, en révolte contre la loi intérieure, aux dépens de l'ensemble dont il fait partie. Et cette vie ne peut être qu'une mort. Le péché tombe sous la condamnation divine. Car Dieu est saint.

La Bible parle à ce propos de la *colère de Dieu*. Les modernes ont peur de prononcer ce mot-là. Pourtant, il y a une colère sainte. Elle est le fait de l'amour qui revendique l'âme humaine comme son bien, et qui s'indigne de la destruction d'un tel trésor. Un Dieu auquel nous ne reconnaîtrions pas cette faculté, on l'a remarqué justement, serait plus pauvre que nous, qui n'avons pas encore entièrement perdu la faculté de nous indigner contre le mal. La colère, a-t-on dit à ce propos, c'est l'envers de la charité. Dieu aime infiniment sa créature : il hait donc d'une haine infinie le mal qui est en elle et qui la tue.

C'est une conception tragique de la vie. L'expérience en vérifie la réalité. Le péché, étant, non seulement insuffisance, mais révolte contre les lois de la vie, est un suicide.

Il aboutit à la destruction, lente ou rapide, de quiconque s'y adonne : de l'individu, d'abord ; de la société, ensuite.

La sanction est immanente. Ce que l'homme a semé, dans le champ de la chair, il le moissonnera. Le salaire du péché, c'est la mort.

Il y a longtemps que l'humanité aurait succombé aux conséquences de ses révoltes, s'il n'y avait dans l'histoire, parallèlement au courant qui entraîne vers les abîmes, un courant qui remonte vers la vie. Dieu n'a jamais abandonné sa créature. Il est à l'œuvre dans le monde, et on

peut dire véritablement qu'il « ne fait pas autre chose que d'accomplir dans l'humanité... une œuvre d'immense et universelle Rédemption[6] ».

Toute révélation a, finalement, ce but : réconcilier le monde avec Dieu.

Le moyen nécessaire de la Réconciliation, c'est l'Incarnation. Comme le dit admirablement M. Barth, « ce qu'il y a ici de nouveau, c'est que Dieu est tellement Dieu, qu'il peut être plus qu'éternel, à savoir, temporel ; plus que Dieu, à savoir, homme. Tandis que la Parole divine, pour se faire entendre des hommes, adopte l'existence humaine, elle cache sa divinité dans l'opprobre et dans la honte. En se proposant à la foi, elle s'expose au scandale. C'est le miracle adorable de notre salut[7] ».

Toute révélation est déjà une incarnation du divin, mais la révélation s'achève dans l'incarnation de Dieu en Christ.

Pourquoi l'Incarnation?

Il s'agissait, comme l'a montré Henri Bois, d'introduire dans l'humanité terrestre *une greffe de sainteté*. Le monde pécheur ne pouvait être sauvé par ses propres efforts. A la solidarité dans le mal, la solidarité dans le bien devait répondre ; et elle ne pouvait se constituer que par un être

---

6. RIVIÈRE, *ouv. cit.*, p. 5.
7. *Die Lehre vom Worte Gottes*, Munich, Kaiser, 1927, p. 260.

saint, autour de qui viendraient se cristalliser toutes les aspirations pures et nobles de l'humanité.

Jésus a été cet être saint. En lui, l'œuvre créatrice a recommencé, pour l'achèvement de ses fins idéales. Jésus est le Fils de l'Homme, et pas seulement au sens eschatologique. Il est l'Homme, en qui l'humanité véritable apparaît.

Si l'apparition de tout homme de génie est un mystère, à plus forte raison l'apparition d'un être tel que Jésus, en qui le génie s'équilibre, unifie ses puissances, harmonise ses contrastes, atteint l'unité dans le plein développement des facultés opposées. Mais ce n'est pas assez dire. L'âme chrétienne adore ici le mystère de l'Incarnation de Dieu.

Le but de la mission du Christ était de ramener l'homme à Dieu : de le réconcilier avec celui qu'il avait offensé par sa révolte.

Il fallait que la démarche réconciliatrice fût entreprise par un être qui serait à la fois le représentant de Dieu auprès de l'humanité et le représentant de l'humanité auprès de Dieu ; seul, le Christ, homme et Dieu, pouvait faire cela.

Il fallait que le Médiateur plongeât par les racines de l'âme dans le sol de l'humanité, et, s'il ne s'y rattachait par toutes ses origines, qu'il s'y rattachât par une sympathie qui l'identifiât avec elle. Il fallait que son amour le rendît pleinement

solidaire d'elle. Et cela, il le pouvait, s'il était l'Humanité elle-même, telle que Dieu l'avait rêvée, et s'il était l'amour, lequel est par essence communion avec le tout, pénétration des âmes par les âmes.

Mais, du moment où le Christ est sur la terre, le mystère de ses origines passe au second plan : il devient affaire de foi, non de connaissance directe. Devenu homme, le Christ va partager toutes les conditions de la vie humaine, sauf la mortelle faiblesse qui incline l'homme aux abîmes. Le Christ va refaire les expériences millénaires de l'humanité ; il aura donc qualité pour la représenter devant Dieu.

En lui, Dieu se révèle pleinement, dans sa sainteté et dans son amour. La vie du Christ est déjà une Passion de Dieu dans l'humanité. Cette Passion aboutit nécessairement à la Croix.

Il n'y a plus moyen de concilier le bien et le mal, la lumière et les ténèbres, la vie et la mort. Il faut choisir. Devant la révélation de Dieu, les nuances délicates par lesquelles le mal se fond insensiblement dans le bien s'évanouissent. « La lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point reçue. » (*Jean*, 1, 5). L'antithèse est absolue. Celui qui voudra sauver sa vie, la perdra. Celui qui la perdra, la retrouvera. Impossible de marquer plus fortement l'incompatibilité de l'idéal de l'homme naturel avec l'idéal nou-

veau. Il y a là une telle contradiction, que ceci doit tuer cela. La vie que l'Evangile apporte ne peut naître que d'une mort.

Voilà pourquoi la prédication du Christ s'est heurtée à d'invisibles résistances. Et ce qu'il y a de plus tragique, c'est que le peuple qui l'a repoussé est justement celui que des siècles de prophétie avaient préparé à recevoir la révélation du Dieu d'amour. C'est ce peuple, constitué en théocratie, qui n'était plus guère, depuis le retour de l'exil, qu'une communauté religieuse, et qui s'appelait lui-même *le peuple de Dieu*.

III

Voyons maintenant de plus près ce qui s'est passé.

Le Christ n'était pas parvenu à ébranler l'indifférence de son peuple. Il avait rassemblé douze disciples de choix, et l'un d'eux était un démon. Les villes galiléennes, témoins de tant de merveilles, ne s'étaient pas repenties. Jérusalem restait indifférente. Les patriotes de Galilée avaient abandonné le prophète de Nazareth, le jour où ils s'étaient aperçus qu'il ne voulait pas les mener à la guerre contre Rome. Les intrigues des légistes et des pharisiens se nouaient autour de lui. La décapitation du Baptiste permettait de conjecturer

son sort. La ville tueuse de prophètes était là qui l'attendait.

Certes, l'amour de Dieu ne met à recevoir les hommes d'autres conditions que le repentir. Le Père ouvre ses bras tout grands à l'enfant prodigue. Mais encore attend-il que l'enfant prodigue revienne. Or, malgré les appels de Jésus, l'enfant prodigue ne s'était pas mis en route. Le message de l'amour de Dieu — l'Evangile — laissait les auditeurs du Christ insensibles.

A quoi tenait donc cette obstination dans l'impénitence ? Et comment cet obstacle, en apparence invincible, qui, dans le cœur de l'homme, s'opposait à l'action divine, serait-il surmonté ? Ne fallait-il pas admettre que cet état d'endurcissement de l'âme était déjà un châtiment du péché, qu'une malédiction pesait sur la race humaine, et qu'il fallait la lever comme on levait toute malédiction, suivant la croyance antique : par un sacrifice ?

Est-il bien nécessaire, cependant, d'aller jusque là dans notre interprétation du sacrifice de Jésus ? Ne suffit-il pas, après avoir constaté l'incompatibilité de l'Evangile avec le monde, de dire que, la mort devant être le résultat des efforts de Jésus s'il persévérait, Jésus aurait été infidèle à son programme messianique, donc à la volonté de Dieu, s'il n'avait pas persévéré ? Il fallait qu'il

allât jusqu'au bout de sa mission et de son Evangile, et que, finalement, il mourût martyr.

Rappelons-nous ici la définition que Frommel donne du martyr : « Le martyr n'est pas un homme qui meurt volontairement. S'il pouvait choisir, le martyr ne choisirait pas de mourir. S'il meurt, cependant, c'est qu'il est captif de sa conscience, c'est qu'il estime l'existence inférieure à une trahison de conscience. Mais la conviction n'est pas la cause de sa mort. Elle n'en est que l'occasion. Il ne choisit pas la mort qui lui est imposée, et il ne la désire pas pour elle-même. Tout autre est le sacrifice » [8].

Jésus ne serait-il donc qu'un martyr, un martyr qui, au lieu de se borner à subir la souffrance, serait allé au-devant d'elle, mais pour qui elle aurait été l'accident qui contrariait le plan divin et qu'il fallait subir pourtant, afin d'être d'accord avec sa mission ?

Certes, on ne doit pas dire que Dieu ait forcé les hommes à commettre un crime en leur imposant comme condition de la délivrance du monde le meurtre de son Fils. « Pourquoi ton désespoir, ô Judas ? s'écriait naguère M. Wilfred Monod. Pilate, pourquoi te laves-tu les mains pour te disculper de ton crime ?... Vous avez exécuté les dé-

8. *L'Expérience Chrétienne*, t. III, p. 48.

crets du Très-Haut [9] ». Nous ne dirons pas cela. Pilate et Judas auraient accompli les décrets du Très-Haut en donnant leur cœur à Jésus et non en le crucifiant.

Mais il y a tout de même autre chose dans l'angoisse de Gethsémané que l'acceptation pure et simple, par Jésus, des conséquences dernières de sa vocation.

Jésus avait aperçu ces conséquences depuis longtemps, et il les envisageait, nous l'avons vu, non seulement sans angoisse, mais avec une impatience où il avait parfois de l'enthousiasme [10].

A Gethsémané, ce n'est pas la même chose. Il y a une angoisse. Jésus supplie le Père *que cette coupe passe loin de lui.* Dans son agonie, il y a plus que la déception de son œuvre abandonnée et l'inquiétude de laisser ses disciples orphelins, brebis parmi les loups. Il y a plus que cette perception de l'avenir et cette vision des crimes commis en son nom qu'imagine un Leconte de Lisle.

L'agonie de Gethsémané prend toute sa signification quand on la rapproche du récit de la Cène : « Ceci est mon corps », dit Jésus. Le pain qu'il donne, c'est son corps, c'est lui-même, qu'il

---

9. *Il a souffert*, p. 76.
10. *Es jauchzt etwas in seiner Seele.* (BLUMHARDT, *Das Hohelies des Leidens Jesu Christi.*)

va offrir en sacrifice, et, dans ce sacrifice, il y a l'idée de communion, mais il y a aussi l'idée de propitiation.

On l'a contesté, je le sais. Mais comment, alors que ce symbolisme du sacrifice était répandu dans le monde entier, alors qu'il était familier à tout israélite pieux, aurait-il été étranger à Jésus ?

On nous dit qu'un tel symbolisme nous ramène à la phase préchrétienne de l'humanité. Mais il s'agit de savoir si, justement, le sacrifice de Jésus n'a pas mis fin au besoin de sacrifice, en lui apportant le seul aliment qui pût le satisfaire. C'est ce que développe magnifiquement M. Harnack, dans l'*Essence du Christianisme*. Il y signale, comme une des caractéristiques de la religion en Esprit, l'avènement d'une conception où le sacrifice sanglant ne joue plus de rôle. « La mort du Christ, dit-il, a mis fin dans l'histoire aux sacrifices sanglants. Or, ceux-ci reposaient sur une pensée religieuse profonde. Ce n'est pas à de froids et aveugles rationalistes qu'il appartient de la juger, mais à des cœurs humains qui voient et qui sentent. Si donc il est clair que ces sacrifices correspondaient à un besoin religieux ; si, d'ailleurs, il est certain que ce besoin a trouvé dans la mort du Christ sa satisfaction et par suite sa fin, voilà une idée qui ne nous reste plus aussi étrangère. L'histoire lui a donné raison. Cette mort avait la valeur d'un sacrifice ; sinon, com-

ment aurait-elle la puissance de pénétrer dans ce monde intérieur de l'âme d'où étaient sortis les sacrifices sanglants ? Elle n'était pas un sacrifice comme les autres ; sinon, comment y aurait-elle mis fin ? »[11].

Il y a ici un point sur lequel il nous faut insister. Nous avons vu que, dans son *Essai sur le Sacrifice*, en accumulant et en forçant parfois les analogies, M. Loisy tendait à ramener le sacrifice de Jésus au niveau des cérémonies les plus grossières que le paganisme eût inventées. En réalité, il a écrit là une apologie de la Passion du Christ. Il semble que les hommes aient partout préfiguré, encore que d'une manière souvent bien imparfaite, ce que le Christ devait un jour réaliser. Le dernier sacrifice du paganisme, le taurobole, s'efforce, par des flots de sang, d'effectuer la purification de l'âme. Il n'y parvient pas, mais qui niera que derrière ces cérémonies brutales, il y ait le pressentiment de réalités spirituelles, mystérieuses, qu'on entrevoit sans pouvoir les exprimer dignement ?

Ces sacrifices humains du Mexique, dont M. Loisy ne se lasse pas de détailler l'horreur, semblent bien correspondre à un sentiment des infractions commises à l'égard de la divinité, si

11. *Wesen des Christentums*, p. 98-99.

l'on ne veut pas aller jusqu'à prononcer le mot de *péché*. Il se peut que ces infractions soient conçues de façon mesquine et grossière, mais le sentiment du péché est là quand même, au fond de la conscience, si informe que soit sa traduction matérielle. Le sang ne nourrit pas seulement la divinité, il l'apaise. C'est pourquoi, dans les cas extrêmes, l'homme offrira ce qu'il a de plus précieux, et jusqu'à ses propres enfants.

Or, en Israël, le sentiment du péché était devenu l'âme même de la religion. L'antique notion de la communion par le sacrifice subsistait naturellement, mais il n'était plus guère de sacrifice, au temps de Jésus, qui ne fût tenu pour expiatoire. Jésus avait grandi dans le culte des martyrs, et cette sublime idée de la douleur expiatoire qui avait transfiguré la persécution des Macchabées, était en lui. Est-il si étonnant qu'il ait voulu s'offrir, à la fois sacrificateur et victime, pour que son peuple rentrât en grâce auprès de Dieu ?

Il y avait un obstacle à lever. Cet obstacle venait du péché. Il y fallait un moyen de purification. Jésus, homme, ne pouvait sentir différemment, ou son humanité n'eût été qu'une apparence.

A ceci on objecte que les sacrifices lévitiques ne pouvaient expier les fautes mortelles, mais seulement les fautes inconscientes, et ces péchés

d'étourderie que la minutie de la Thora rendait si fréquents. Mais c'est là une des raisons de l'insuffisance des sacrifices lévitiques. Il fallait un sacrifice qui expiât la faute collective des hommes ; et, si ce terme de sacrifice est une métaphore, c'est une métaphore dont on ne peut pas se passer.

IV

Il en est de même du *rachat*. Ici, ne nous embarrassons pas trop de la question si souvent posée : A qui le rachat était-il consenti ? « Au péché, dit Henri Bois. En livrant sa propre vie en rançon au péché qui tenait les hommes en esclavage, Jésus a été élevé à la perfection par ses souffrances »[12].

Si l'on veut ; mais ce n'est pas très clair. De quoi sommes-nous rachetés ? demande encore M. Rade. L'image a perdu pour nous sa clarté. L'esclavage est aboli. Notre Dieu n'est pas un marchand d'esclaves. Il n'attend pas d'être payé pour faire grâce[13].

On peut dire cela, et bien d'autres choses encore. Il faut prendre garde pourtant que, s'il est un mot qui soit en faveur dans le langage des modernes, et qui éveille au fond des âmes de mys-

---

12. *La Personne et l'Œuvre de Jésus*, p. 104.
13. *Glaubenslehre*. Klotz, Gotha, 1926, T. I, p. 321.

térieuses résonnances, c'est le mot de *rédemption*. L'esclavage est-il vraiment aboli ? Ceux qui le disent oublient-ils les honteuses servitudes de l'âme ? Qu'on dise : Satan, ou la Puissance des Ténèbres, ou la Fatalité, peu importe : le fait est qu'il y a dans le monde des tyrannies obscures sous lesquelles se courbent les hommes, et que le Christ, en mourant pour eux, les en délivre. Faire passer un être de l'esclavage à la liberté, n'est-ce pas le racheter ? Et, si celui qui le délivre est mort pour le délivrer, n'a-t-on pas le droit de dire qu'il l'a racheté *par son sang ?*

Le Christ apporte dans sa prédication le pardon des fautes humaines, et dans sa souffrance, il en poursuit la *réparation*.

Ici, nous touchons au fond même des choses. Le Christ est venu toucher le cœur des hommes à repentance ; mais il y a dans la repentance deux éléments : le repentir proprement dit, qui est un sentiment ; la réparation, qui est un acte. Le repentir serait illusoire, s'il n'aboutissait à la réparation. Et la conscience ne peut être apaisée par le repentir, tant qu'elle n'a pu réparer.

Le Christ se donne pour l'humanité, dont il est le représentant. Il sent que c'est Dieu qui l'y appelle. En ce sens, c'est Dieu lui-même qui le livre à la mort ; mais il y consent librement, et par amour pour l'humanité.

En se donnant ainsi, il pénètre sa mort volon-

taire du sentiment moral le plus profond. Il lui donne le sens d'une réparation offerte en sa personne à la justice éternelle ; et, s'il peut réparer ainsi, c'est qu'il se repent pour les pécheurs et avec eux. De là une communion avec le péché qui, pour une âme sainte, est une agonie.

Je ne dis pas que le Christ ait formé d'emblée ce plan d'une douleur réparatrice. Je dis que le Père l'y a conduit comme par la main. Rien d'artificiel ni de systématique en tout cela. C'est en vertu d'une libre inspiration de son amour que le Christ se résout à souffrir pour les hommes une mort qui est, à ses yeux, le châtiment que le péché a mérité. Ainsi, cette mort qu'il trouve sur sa route, il va l'embellir d'une signification divine. Elle lui sera l'expiation exigée par la loi suprême de cette humanité avec laquelle il ne fait qu'un. Et, comme elle résulte en même temps d'un crime odieux, il y a une douleur plus grande dans son acceptation. Comment cette mort, qui est leur crime, peut-elle être le salut de ses bourreaux ? Le doute et l'angoisse qui résultent de ce problème nouveau intensifient la souffrance du Fils de l'Homme et sont un élément de son agonie en Gethsémané.

V

Mais ensuite, comment expliquer le mystère de l'abandon ?

Ce qui faisait la force de Jésus, c'était sa communion avec Dieu. Il fallait donc, pour que son sacrifice fût entier, que Dieu se retirât, que le sentiment de présence disparût, et que Jésus se trouvât seul. Tant que Dieu était là, il n'y avait pas de véritable sacrifice. Mais il était dans la nature même du sacrifice voulu par Jésus de produire en lui ce sentiment de séparation d'avec Dieu. Car sa sympathie envers les pécheurs et cette solidarité voulue avec le mal le faisaient d'autant plus souffrir, qu'il se révoltait davantage intérieurement contre ce péché dont il acceptait l'apparente complicité. Tout cela lui donnait le sentiment de s'éloigner toujours plus de Dieu ; et c'était bien ce calice dont a parlé un prédicateur, « ruisselant d'horreur et de ténèbres, dont le fond semble toucher à l'enfer, dont les bords lui cachent les splendeurs du ciel » [14].

Lorsqu'enfin il s'écrie : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », sa Passion arrive à son paroxysme. D'où vient-il, ce cri de désespoir ? Serait-ce, comme l'ont pensé des adver-

---

14. C.-E. Babut, *Sermons*, p. 79.

saires du Christianisme, la désillusion suprême de l'être supérieur qui, n'ayant vécu que pour le Ciel, s'aperçoit, dans la clairvoyance de l'agonie, que le Ciel est vide ? Il est une autre explication, la seule compatible avec l'histoire de Jésus.

L'amour du Père était sa grande force et sa grande joie. Toute sa vie, il l'avait prêché, en le vivant. De ne plus sentir cet amour présent, c'était pour lui la mort spirituelle, puisqu'il vivait de cet amour. Eh bien, sur la croix, il y a eu un silence de Dieu. « Quand la sixième heure arriva, il y eut des ténèbres sur tout le pays, jusqu'à la neuvième heure. » Dans l'âme du Christ, en butte aux assauts des puissances du mal, il faisait nuit. C'est ce qu'a vu Pascal : « Il souffre cette peine dans l'angoisse et l'horreur de la nuit ».

Alors, la Passion devient une chose effroyable. Etre loin de Dieu, pour un pécheur, peut ne pas sembler bien terrible ; pour l'être saint, il n'y a pas de souffrance qui égale cette souffrance. « Je voudrais être anathème pour eux, disait l'apôtre Paul en parlant de son peuple. » Etre anathème, — c'est-à-dire séparé de Dieu — pour ses frères, c'est le vœu en apparence chimérique de l'héroïsme de charité le plus intense qui se puisse concevoir. Or, ce que le disciple a souhaité d'accomplir, le Maître l'avait accompli.

VII

Mais Dieu avait-il besoin d'une telle souffrance pour sauver l'humanité ? L'honneur du Dieu éternel réclamait-il une telle réparation ? Des modernes tels que Frommel l'ont cru tout comme les théologiens d'autrefois. Et ce qu'il y a de très intéressant dans la théologie de Frommel, c'est qu'elle se fonde sur une base psychologique, puisqu'elle procède d'une analyse des conditions du pardon. Il étudie ces conditions chez l'homme, et il conclut du pardon de l'homme au pardon de Dieu. Il y a dans la théorie de Frommel un paradoxe et une vérité. Commençons par le paradoxe, qui donne matière à réfléchir.

Le pardon, chez l'homme, est le fruit d'un effort. S'il est facile, « il ne l'est que pour ces âmes faibles, légères, inconsistantes, qui n'éprouvent profondément ni le mal, ni l'offense ». Mais plus on aime l'offenseur, plus la blessure devient cuisante. Sans doute, l'égoïsme est intéressé au refus du pardon ; mais il y a aussi une réprobation qui est le fait de « l'indignation morale à l'état pur » [15].

Le pardon, dès lors, revêt un aspect tragique. La joie du pardon existe, certes : « Elle compense

15. *Psychologie du Pardon*, p. 40.

et au delà le difficile labeur qu'a coûté la remise de la fauté ; mais c'est la joie du sacrifice. Le pardon implique une renonciation. Le pardon est un sacrifice expiatoire qu'avant de lui faire place, la justice exige de l'amour triomphant »[16].

D'autre part, la justice violée réclame une équivalence. Le repentir ne suffit pas. Il faut que le pardon fournisse ce qui manque, en donnant, *par-dessus* la repentance, ce qui lui manque pour satisfaire la justice. Il faut donc que celui qui pardonne se substitue à celui auquel il pardonne. Ce qu'il sacrifie, c'est « son caractère, ses intentions, sa dignité qu'il laisse méconnus, son honneur et son droit qu'il s'abstient de venger »[17].

Sans doute, le pardon divin ne se sent pas retenu, comme le pardon humain, par l'égoïsme. Mais il reste difficile « de tout ce qu'il en coûte de l'accorder chez nous aux parties hautes de la personnalité, à celles qui font corps avec le Bien »[18]. La réaction de Dieu, étant purement provoquée par le mal, et n'étant nullement viciée par l'égoïsme, sera infiniment plus forte que celle de l'homme. Si l'on veut que le pardon divin soit facile, on n'aboutit qu'à dépersonnaliser et à démoraliser Dieu. Pour que le pardon ait une va-

16. *Psych. du Pardon*, p. 44.
17. *Ibid.*, p. 49.
18. *Psych. du Pardon*, p. 5.

leur morale, il faut que ce soit un sacrifice ; il faut qu'il coûte à Dieu.

On peut objecter à Frommel que, si le pardon coûte à l'homme, ce n'est pas à cause des parties hautes de son être spirituel, mais en raison de tout ce que cet être spirituel contient encore d'inférieur et de charnel. Ce n'est pas le pardon qui cause une souffrance à Dieu, c'est le péché. Il y a une joie très pure et très débordante à pardonner. Et de fait, plus un homme est élevé en spiritualité, plus il éprouve de facilité à pardonner.

Mais Dieu ne peut pardonner qu'au repentir, et ceci, Frommel l'a admirablement démontré. Dieu est le garant de la Loi morale : il ne peut permettre que cette Loi, qui est l'armature de la vie supérieure, soit violée impunément. En ce sens, le pardon n'est pas facile à Dieu. Non pas qu'il lui coûte. Ce qui lui coûte, c'est de ne pouvoir pardonner. Mais Dieu hait le mal ; or, l'homme ne sait plus ce que c'est que le repentir. Dieu lui est un Dieu caché. La conscience, d'où il est absent, s'endurcit. Selon l'expression de Frommel, le pécheur ressent à peine son péché, et « s'aime en lui d'un indéracinable et pervers amour »[19].

Sans doute, Dieu était prêt à pardonner. Il est

---

19. *Psych. du Pardon*, p. 33.

toujours prêt à pardonner. Mais pardonner sans repentance est impossible. L'amour ne doit pas être confondu avec le pardon. « L'amour est un sentiment, dit Frommel. Le pardon est un acte ». Un pardon sans repentance « démoraliserait la personne en dénaturant l'amour », lequel se résoudrait en simple tolérance ; or, de la tolérance à l'indifférence, il n'y a qu'un pas.

Enfin, la repentance doit être proportionnelle à la faute, et elle s'achève en une expiation par laquelle le pécheur, tout en professant l'horreur de sa faute, accepte d'en subir les justes conséquences.

Tout ceci étant, il n'y avait qu'un seul moyen pour Dieu de pardonner : c'était d'expier. Et c'est ce qu'il a fait en se chargeant, dans la personne du Christ, des péchés des hommes.

Ainsi, Dieu n'avait pas abandonné le Christ. Il souffrait en lui sur la croix. Mais, en même temps, le Christ se sentait loin de lui.

VIII

Comment expliquer ce mystère ? On y a vu le conflit de la justice et de l'amour de Dieu. Et dans l'étude qu'il fait de la mystique de la Croix, M. Otto a rajeuni cette explication où les modernes voyaient jusqu'ici une invention de mythologie

gnostique. « Dans ce mélange de l'amour suprême avec la colère terrifiante du *numen* sur la croix de Christ, écrit M. Otto, le sentiment chrétien a accompli la plus vivante application de la catégorie du sacré, et, par là, a suscité l'intuition la plus profonde qui soit dans l'histoire de la religion »[20]. Ceci doit nous faire réfléchir. En soi, ce conflit de la justice et de l'amour, qui remplit toute l'ancienne alliance, n'a rien de mythologique. Il suppose un certain anthropomorphisme, mais qui ne dépasse nullement la ligne de l'anthropomorphisme néo-critique des disciples de Renouvier. Et il est vrai que, sur la croix, il y a bien autre chose que l'accomplissement d'une condamnation inique : l'âme religieuse se sent véritablement en présence du *mysterium tremendum*, dont parle Otto. Ce mystère est celui de l'amour de Dieu aux prises avec le péché de la race. Du fait que Jésus a le plus vif sentiment de la faute humaine, il se sent *malédiction* avec l'humanité, suivant la tragique expression de saint Paul. Parce qu'il accomplit ce miracle de sympathie, son repentir est bien celui qui pouvait effacer la coulpe et rétablir la communion de la créature rénovée avec son Dieu. L'homme rentrant dans l'ordre, la justice de Dieu se confondait désor-

20. *Das Heilige*, p. 194.

mais avec son amour. Le Dieu saint pouvait pardonner sans transgresser cette loi de justice qui est finalement une expression de sa miséricorde.

Cette idée d'un conflit intérieur s'achevant en une conciliation des contraires nous apparaît-elle peu concevable ? Pourtant, c'est déjà la religion des prophètes, dans ce qu'elle a de plus sublime. Relisons le livre d'Hosée :

Comment te traiterai-je, Ephraïm ?
Comment t'abandonnerai-je, Israël ?
Te traiterai-je comme Adma ?
Te ferai-je ce que j'ai fait à Tseboïm ?

Mon cœur se retourne contre moi.
Toutes mes compassions sont émues.
Je n'agirai pas selon mon ardente colère ;
Je renonce à détruire Ephraïm ;
Car je suis Dieu, et non pas un homme.

(Hosée, 11, 8-9).

Ainsi, Dieu refoule sa colère ; son cœur reprend le dessus, et la miséricorde en lui triomphe de la justice. Il y a ici une crise intérieure, une lutte où s'entrechoquent les contraires ; et cela, justement parce qu'Il est Dieu, et non pas un homme... De quel droit exclure la possibilité d'un tel conflit ?

Mais ce qu'il nous importe d'affirmer, c'est que Dieu est là, sur le Calvaire, dans cet abandon apparent. Tout ce que le Christ accomplit

à ce moment sacré, c'est Dieu qui l'accomplit en Lui. *Dieu est en Christ, réconciliant le monde avec lui.*

« L'âme religieuse, dit Frommel, contemple dans l'abaissement du Fils, dans la Passion du Fils, dans l'agonie du Fils, l'abaissement, la passion, et, si j'ose dire, la mort du Père. » Car « l'adoption divine ne peut être scellée dans un cœur d'homme que par un Dieu qui nous aurait assez aimés pour participer à l'angoisse et à la honte de notre péché, pour en absorber le venin, pour en éteindre la coulpe » [21].

Pour cette raison même, nous nous refuserons à admettre que, par la Croix, il y ait eu quelque chose de changé dans les intentions de Dieu à l'égard du monde.

Voulant fonder la valeur objective du sacrifice du Christ, Henri Bois va jusqu'à dire qu'en présence de la croix de Jésus, *Dieu ferme les yeux sur les crimes des hommes*, et n'a de regards que pour la sainteté extraordinaire de Jésus. « Dieu

---

21. *L'Expérience chrétienne*, t. III, p. 58, 64. On trouve une conception analogue dans le livre très suggestif d'Horace Bushnell, *The vicarious Sacrifice, grounded in Principle of universal Obligation*. Londres, 1892. Et Dale, dans ses célèbres conférences sur *la Rédemption* (*The Atonement*), insiste sur le rôle souverain de la loi morale dans l'accomplissement du sacrifice rédempteur, montrant ensuite que, dans la mort de Christ, « celui auquel il appartient d'infliger la peine, l'endure au lieu de l'infliger » (trad. Pellissier, Paris, 1883, p. 311).

contemple Jésus, il s'absorbe dans cette contemplation émue, ...il l'aime, il ne se lasse pas de l'admirer, et c'est à cause... de la sainteté extraordinaire de Jésus qu'il ferme les yeux, non seulement sur le crime des Juifs et de Pilate, mais sur les péchés humains ».

Nous n'aimons pas qu'on nous dise que Dieu « ferme les yeux sur les crimes des hommes ». En fait de valeur *objective*, il doit nous suffire de constater ce que Jésus a pensé, ce qu'il a voulu, ce qu'il a fait, en pleine communion avec son Père, pour sauver l'humanité, en forçant par son amour l'obstacle mystérieux qui l'empêchait de se repentir.

Après la croix, il n'y a rien eu de changé en Dieu. Mais il y a eu un changement décisif dans le monde.

Fallot l'a dit admirablement :

« A cette heure-là, un éclair illumina la nuit profonde dans laquelle végétait l'humanité. Depuis des siècles, le péché, prenant occasion de la patience de Dieu, trompait l'homme sur le caractère de Dieu...

« Le châtiment qui, dans la personne du Christ, frappe le péché, met fin au malentendu. Le voile derrière lequel se dérobait la sainteté divine est déchiré. L'honneur de Dieu est sauvé ; la conscience humaine arrachée à sa légèreté et rétablie dans ses droits.

« La Croix n'est donc pas seulement la justice de Dieu qui condamne... C'est aussi et surtout l'amour de Dieu dans sa plus éclatante manifestation... La Croix est la souffrance sainte mise au service des miséricordes infinies ».

Désormais, l'homme « verra tout à la fois son péché avec le châtiment que ce péché mérite, et en même temps, l'amour vainqueur de tous les obstacles »[22].

IX

L'élément pénal, dans la condamnation du Christ, n'a donc pas la signification que lui attribuait l'ancienne dogmatique — la catholique comme la protestante.

Les théologiens de la Réforme insistent sur le crime des hommes, et sur la substitution de l'Etre saint à l'humanité coupable. Mais ils ne sont pas les seuls à accentuer, dans le drame du Calvaire, cet aspect de châtiment.

Le P. Pesch, par exemple, écrit ceci : « A cause du péché, Dieu pouvait justement infliger aux hommes des peines. Le Christ donc, comme chef et caution du genre humain, a pris sur lui ces

---

22. *La Religion de la Solidarité*. Paris, Fischbacher, 1908, p. 317 et suiv. Voir aussi *le Livre de l'Action Bonne*, 4e éd., Paris, Fischbacher, 1924, p. 108 et suiv.

peines pour les offrir à Dieu, qui les a acceptées. Par suite, aux hommes qui entrent dans le corps mystique du Christ par le baptême, Dieu ne peut plus désormais infliger aucune peine, parce que ces hommes ont payé dans le Christ la somme de peines qu'ils devaient. Telle est la doctrine catholique sur la satisfaction du Christ[23] ».

Jamais les Réformateurs n'ont outré à ce point le rôle de l'élément pénal. Le Dieu de l'Evangile n'a nul désir d'infliger aux hommes des châtiments, et l'œuvre du Christ ne consiste nullement à restreindre le droit qu'il a de punir les hommes, en opposant aux exigences de sa justice une quittance pour solde de tout compte, qui serait fournie par ses propres mérites.

X

Cette expression de *mérite*, elle-même, n'a-t-elle rien qui nous étonne ?

Les Réformateurs l'ont retenue, en l'appliquant au Christ. Suffit-il donc de l'exclure, lorsqu'il s'agit des hommes en général, et convient-il de la rétablir, lorsqu'il est question de celui qui est venu *nous donner un exemple, afin que nous suivions ses traces ?*

23. *De verbo incarnato*, p. 230.

Si l'on supprime le mérite, si on lui donne la chasse dans les recoins les plus cachés de la dogmatique et de piété, de quel droit rétablit-on cette notion proscrite, lorsqu'il s'agit du Christ ? Ainsi le chef de l'humanité nouvelle pourrait mériter, mais ceux qui vivent de lui ne le pourraient pas. Ils pourraient dire : J'achève de souffrir ses douleurs ; mais en eux, les douleurs du Christ ne constitueraient plus un mérite.

Convenons que tout ceci manque de logique.

Sans doute, lorsqu'on parle de mérite, il ne faut pas oublier ce que dit saint Augustin : « *Nostra merita, Dei munera* ». Cette grande parole n'a pas été abrogée. Par elle, il survit, jusque dans la piété la plus infectée de mercantilisme, quelque chose d'évangélique. On peut donc employer ce mot, si l'on y tient, à condition que ce soit une simple façon de parler. Et c'est bien ainsi que Calvin l'emploie, lorsqu'il oppose le mérite du Christ *à toutes justices humaines* (*Inst. Chrét.* II, 17, 1). Mais nous ne voyons pas très clairement pourquoi il tient si fort à ce terme médiéval. A suivre cet exemple, ne risque-t-on pas d'entretenir un malentendu funeste sur le caractère essentiel de la religion ?

Devant Dieu, il n'y a pas de mérite. L'homme ne peut se créer des droits vis-à-vis de Dieu. Il ne peut rien donner à Dieu.

Pour lui, qui est pécheur, ce serait une pré-

tention illusoire que de vouloir mériter au regard de la sainteté divine. Et il y a d'autres façons de qualifier le surcroît de charité divine dont l'épître aux Ephésiens parle lorsqu'elle dit que *l'amour du Christ surpasse toute connaissance.* Si l'on voit quelque intérêt à employer une expression qui permette de mieux comprendre l'imputation, au pécheur, de la justice du Christ, on ferait bien de se dire qu'il y a plus d'inconvénients que d'avantages à réintroduire ainsi, par une porte dérobée, dans la religion, cette comptabilité métaphysique qui la compromet. On conçoit que l'homme, devant Dieu, sente le besoin de s'appuyer sur les mérites du Sauveur. Mais il doit lui suffire de se réclamer de son amour.

XI

Considérons maintenant ce vocable de *satisfaction* qui joue un tel rôle dans la théologie de l'Ecole. Prenons garde tout d'abord que ce n'est pas un terme fort clair.

Comme on l'a montré, le mot comporte une double signification. On peut entendre la satisfaction comme une façon d'acquitter une peine, et ce sera donc une souffrance. Ou encore, comme la réparation de l'honneur offensé, et ce sera donc une œuvre morale de soumission. En ce second

sens, si l'homme a ravi à Dieu, par le péché, l'honneur qui lui était dû, en s'affranchissant de sa direction, il devra compenser cette injure par des œuvres « capables de rendre à Dieu son honneur ». Ainsi s'exprime P. Pesch dans ses *Praelectiones dogmaticae* (p. 205).

Sans doute, on peut réunir ces deux significations. Au temps où le duel existait encore, on disait que l'honneur était satisfait quand il y avait quelques gouttes de sang de versées. C'était une souffrance, si réduite qu'elle fût, et c'était une satisfaction donnée à celui qu'on avait offensé.

Mais que vaut-elle, cette expression si souvent critiquée ? Si ce *terme d'école* a été consacré dans le formulaire officiel de l'Eglise, ce n'est pas pour nous « la suprême et décisive garantie de sa valeur »[24]. Mieux vaut convenir que cette image a perdu son coloris médiéval. La seule signification vivante qu'on lui puisse donner est celle de l'honneur offensé. Mais est-ce bien rendre à Dieu l'honneur qu'on lui doit que d'interpréter ses dispositions d'après celles d'un homme qui serait jaloux de son honneur, et désireux d'obtenir cette satisfaction dérisoire que nous avons dite, dernière survivance des pratiques de la chevalerie ?

---

24. Rivière, *ouv. cit.*, p. 217.

L'honneur de Dieu exige l'obéissance de l'homme. Adoration et consécration, voilà le devoir. Mais le sang versé ? Et versé par les bourreaux du Christ ? Ce crime atroce commis contre Dieu ? Cet outrage suprême ? Que la vie du Christ soit tout entière l'hommage de la Créature au Créateur, que sa mort soit l'acte d'abandon et de confiance qui glorifie Dieu, puisqu'à ce moment ce n'est pas la révolte, mais l'acceptation confiante du mystère d'iniquité, oui, cela, nous le croyons encore, et nous le croirons toujours. Mais un paiement, et qui *satisfasse Dieu*, — à partir duquel il dise : C'est assez ! Ceci, non ; nous ne pouvons pas le croire ; nous ne reconnaissons plus le Dieu de l'Evangile.

XII

Ce que, du point de vue pénal, nous devons retenir, c'est ce qu'en retient le sentiment chrétien populaire. « Il a payé pour nous », c'est l'expression courante qu'emploient les croyants devant la croix de Jésus-Christ. C'est ce *pour nous* qui, depuis les origines, est l'élément essentiel de l'expérience chrétienne. Il faut le garder, et ne pas l'entendre seulement comme : *en notre faveur*, *à notre intention*, mais aller jusqu'à y mettre le sens de : *à notre place*. C'est bien là ce

qu'entend le peuple chrétien, qui ne s'embarrasse pas de vaines subtilités.

Mais n'allons pas essayer de rendre compte de ce : *pour nous*, par la démonstration d'on ne sait quelle étrange équivalence. Il est absurde de faire entrer l'arithmétique dans cette histoire de la Rédemption où il s'agit de l'amour qui se donne sans autre préoccupation que de se donner. Aucune loi n'y préside ; et ce sacrifice nous transporte ainsi dans ce domaine mystérieux dont a parlé Jean-Jacques Gourd.

Quoi, nous dit-on, cette substitution de l'innocent au coupable, vous appelez cela de la justice ! Mais c'est contraire à toutes les règles du droit. Et si vous dites que la faute était collective, vous n'oubliez qu'une chose : c'est que, toute l'humanité ayant péché solidairement, et, comme telle, étant digne de châtiment, un seul être était exempt de cette responsabilité solidaire, et c'est le Christ.

Sans doute. C'est pourquoi il s'est offert *librement* à la souffrance et à la mort. Ici, nous avons affaire en Dieu comme dans le Christ, non aux calculs de la justice mathématique, mais aux hors-la-loi de l'amour qui pardonne parce qu'il veut pardonner, mais dont le pardon est juste au sens le plus élevé du mot, parce qu'il a pour effet de créer en l'homme les sentiments qui libéreront son âme. C'est ce que montre admirablement Fal-

lot : « Je réponds à mes contradicteurs qu'ils auraient mille fois raison, si le sacrifice du Calvaire était le résultat de je ne sais quelle procédure divine inspirée par la loi. Mais sur Golgotha, c'est l'amour qui commande et l'amour qui obéit. Ce qu'aucune loi n'a le droit d'exiger, l'amour a le droit de l'inspirer et l'amour a le droit de l'accomplir. Sur cette terre, rien de décisif ne s'obtient si l'innocent ne consent pas à se substituer au coupable. Si le Fils, descendant dans la chaîne des existences humaines, est devenu solidaire de ses frères, c'est parce qu'il l'a voulu. Si, devenu chair de notre chair, il a pu fournir la victime qu'exigeaient nos péchés, c'est parce qu'il l'a voulu »[25].

On voit qu'en maintenant l'élément pénal de la Rédemption — ce que les théologiens appellent le *reatus pœnae* — nous n'entendons pas laisser aux théologiens catholiques le monopole d'une théorie morale de l'expiation qui s'attacherait au *reatus culpae*, c'est-à-dire *au désordre caractéristique du péché*. Le Christ nous apparaît comme le représentant de l'humanité, appelé à accomplir pour elle une œuvre morale de réparation. Et ceci, dans sa vie comme dans sa mort. Car sa vie tout entière est une Passion, étant vécue dans un esprit de solidarité avec l'humanité coupable.

---

25. *La Religion de la Solidarité*, p. 320.

Loi fatale, loi cruelle en apparence, la solidarité s'ennoblit par le sacrifice de Jésus. Son amour fait de la solidarité humaine le moyen de la Rédemption de l'Espèce.

XIII

Par cette œuvre réparatrice, l'homme est-il dispensé de réparer ? N'a-t-il plus qu'à être le bénéficiaire ému et reconnaissant de l'œuvre du Sauveur ? Ce serait une étrange caricature des théologies de la Réforme. Nous croyons bien que la doctrine de la Croix va au delà des données de la conscience morale, mais en les laissant intactes. Dans ces données, il y a le besoin de réparation.

Si l'Evangile de la Croix devait anéantir ce besoin, ce serait un affaiblissement singulier de la vie religieuse. L'amour de Dieu se révèle dans le pardon qu'en Jésus-Christ il apporte à l'humanité. Ce pardon est proclamé sur la Croix. Mais il n'est perçu que par une âme qui se sent pécheresse ; et cela, on l'a dit justement, *c'est tout autre chose qu'un pur délice*. Le « pécherons-nous, afin que la grâce abonde », que flétrissait déjà l'apôtre Paul, peut reparaître, enjolivé de variations littéraires, sous la plume de nos écrivains de décadence : le sentiment du péché, pour un être normal, n'a rien qui ne soit humiliant et

douloureux. Et dans l'acceptation du pardon il y a une intensification du sentiment de la coulpe. C'est ce que Luther, si injustement accusé de pactiser avec les faiblesses humaines, a rappelé lorsqu'il a dit que toute la vie du chrétien était *une pénitence continuelle.*

En quoi cette pénitence va-t-elle consister ? C'est très simple. A ne plus vivre pour soi. Devant le Christ qui s'immole, il faut que l'égocentrisme s'anéantisse. Ce qui domine toute la matière, c'est la grande parole de l'apôtre : « Un est mort pour tous, afin que tous ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux ».

Le solidarisme moderne, héritier de la pensée de saint Paul, n'admet pas un salut égoïste qui serait en contradiction avec le principe même de l'Evangile. Le chrétien se doit à ses frères. Sauvé par grâce, il devient lui-même, très humblement, un ouvrier de la Rédemption.

L'œuvre rédemptrice, en effet, n'est point terminée. Le Christ la poursuit dans l'Invisible. Il ne règne pas encore sur la terre ; et sa Passion, en ce sens, n'a pas encore pris fin. Mais comment nous représenterons-nous cette action du Christ au delà du tombeau ? C'est ici que trouve place une doctrine sur laquelle les Réformateurs ont beaucoup insisté, et à bon droit. Le Christ intercède pour l'humanité. Et l'Eglise triomphante

intercède, dans la communion de son chef, pour l'Eglise militante de la terre.

Cette intercession ne limite pas ses intentions à de rares élus, non plus que le sacrifice rédempteur. L'amour divin, manifesté dans les douleurs du Calvaire et dans l'action du Christ vivant, ne connaît pas de limites. « Quand j'aurai été élevé de la terre, dit le Sauveur, j'attirerai tous les hommes à moi. »

Conclusion

Nous sommes en état de définir maintenant ce qui sépare les Eglises chrétiennes quant à la doctrine de la Rédemption, et ce qui les unit.

I

Pour les chrétientés orientales, la théologie de la Rédemption est restée ce qu'elle était pour le grand Athanase. C'est l'incarnation du Fils de Dieu qui est le moment essentiel. Et sa souffrance se résout en gloire, divinisant en lui l'humanité. Le drame métaphysique attire donc tout d'abord le regard. Ce n'est point de satisfaction au sens anselmique qu'il s'agit, mais de vie divine. Pour ce qui est des caractéristiques de cette vie, et des moyens par lesquels elle est obtenue, la théologie orthodoxe est peut-être plus voisine du catholicisme romain que de la Réforme et de sa doctrine de la justification *sola fide*. Cependant, le *mérite* a trouvé parmi les théologiens orthodoxes des adversaires déterminés.

II

L'abbé Rivière reproche à la théologie protestante de la Rédemption de s'être « basée sur la

notion de peine, et engagée, par voie de conséquence, dans une procédure de code pénal que la théologie catholique la plus imparfaite n'a jamais connue[1] ».

Est-ce juste ? *Vel poena, vel satisfactio*, disait Anselme. Le catholicisme a penché pour la satisfaction ; le protestantisme a laissé la satisfaction pour s'attacher à la peine. Si la conscience moderne trouve parfois des difficultés à admettre la peine, elle n'arrive plus du tout à concevoir la satisfaction. Elle se représente sans trop d'effort que, dans l'idée d'une juste souffrance, subie à notre place par le Christ, il y ait un bien spirituel qui doive être retenu. Quant au bien spirituel qui serait sauvegardé par la satisfaction, elle a quelque peine à le discerner, et il ne semble pas que des théologiens aussi pénétrants que l'abbé Rivière l'aient discerné beaucoup plus aisément.

Pour les Réformateurs comme pour les scolastiques, l'honneur de Dieu est en cause. Et lorsqu'il s'agit de sang versé, il est difficile d'apercevoir la nuance qui sépare une satisfaction d'une peine.

Les Réformateurs ont cru être d'accord là-dessus avec les scolastiques. Il est possible qu'ils ne l'aient point été autant qu'ils croyaient ; mais ce n'est pas là que sont les vraies différences.

1. *Le Dogme de la Rédemption*, p. 384.

III

Est-il plus vrai de dire qu'une divergence sépare les deux églises d'Occident quant à l'objet de la Rédemption ? Le protestantisme ne songeant qu'à des fautes personnelles, et, de ce chef, devant établir toute sa théologie sur les données de l'expérience chrétienne, tandis que, dans la théologie catholique, l'action du Sauveur est *principalement* ordonnée vers la guérison du péché originel, suivant l'expression même de saint Thomas ? [2].

Si le péché originel, c'est ce qui, en nous, participe de la faute du premier ancêtre, il paraît difficile de se représenter que la guérison du péché originel n'ait rien à voir avec les fautes personnelles. Et une doctrine solidariste de la Rédemption déborde de toutes parts l'expérience individuelle des croyants.

IV

Mais voici une autre divergence qui nous est signalée, cette fois, dans la manière de concevoir l'appropriation de l'œuvre rédemptrice.

2. *Somme*, 3e partie, quest. 1, art. 4.

Pour l'orthodoxie protestante, cette application se fait par la foi seule, l'âme croyante s'abritant derrière les mérites du Christ. D'après l'Eglise romaine, la Rédemption n'est efficace pour chacun de nous qu'en devenant une source effective de sainteté personnelle [3].

Ici, en effet, les deux Eglises, les deux théologies divergent ; mais non pas quant aux rapports de la foi avec la sainteté. Car la foi est, dans la théologie de la Réforme, la source de la sainteté ; et, si la sainteté progressive n'est pas la conséquence et le but de la foi, celle-ci n'est plus la foi qui sauve. Sur la possibilité de la destruction actuelle du péché, les docteurs peuvent varier ; que cette destruction soit le but et la conséquence du salut apporté par Jésus-Christ, ils ne le mettent pas en doute. Mais au point de départ de l'évolution nécessaire, toutes les théologies de la Réforme mettent la justification de l'homme. C'est la formule classique de Luther, dans le commentaire des *Romains* (1, 20) : *Non quia justus est, ita reputatur a Deo ; sed quia reputatur a Deo, ideo justus est.*

Et ceci, parce que le croyant accepte, dans un acte de foi, le salut qui lui est offert.

Cette doctrine, c'est la Réforme elle-même. Elle reconnaît donc au pardon divin, révélé en Christ,

---

3. Rivière, *ouv. cit.*, p. 10.

sur la croix, le pouvoir de produire dans l'âme une transformation radicale. Et par là, elle se sépare de la théologie catholique. Elle ne s'en sépare pas quant au but final, qui est le même pour tous les chrétiens. Si Luther voit dans la vie chrétienne tout entière une pénitence, il ajoute : « Ne jamais pécher, c'est la pénitence véritable ».

V

On peut ajouter d'autres divergences à celles que signale l'abbé Rivière. L'intercession du Christ tient une place centrale dans la piété réformée. Et sans doute, il serait paradoxal de dire qu'elle tient une place secondaire dans la piété catholique, mais l'intercession du Christ *seul* est mentionnée constamment dans la prière protestante ; et ceci, à l'exclusion de tous intercesseurs humains. La Vierge et les Saints peuvent être honorés par la piété protestante ; l'intercession du Christ est la seule à laquelle il soit fait recours, étant celle de l'unique Sauveur.

Ce sentiment s'exprime avec une particulière intensité dans nos cantiques, échos de la piété du Réveil du XIXe siècle :

Du juste seul tu dois exaucer la prière,
Mais il n'est qu'un seul juste, et ce juste, c'est toi.
Toi, qui viens en ton Fils partager ma misère,
Et ce Fils aujourd'hui veut t'implorer pour moi.

Le protestantisme ne connaît pas d'intermédiaires humains, quels qu'ils soient.

La théologie de la Réforme dresse la Croix dans un isolement formidable, sur un sommet d'où elle domine toute l'histoire.

Ainsi pensait du moins le protestantisme traditionnel. Faut-il croire que la théologie moderne, comme certains le disent, ait changé tout cela ?

VI

Incontestablement, il y a dans le protestantisme d'aujourd'hui des chrétiens qui sont les disciples fervents du Christ des Béatitudes et pour qui le Calvaire n'est que l'aboutissement tragique des destinées terrestres de celui qu'ils appellent leur Maître. L'Evangile paulinien — la Parole de la Croix, la bonne nouvelle de la Résurrection — ne tient guère de place dans leur esprit. Pourtant, ce sont des chrétiens. Ils s'en tiennent à la parabole de l'Enfant Prodigue. Ce n'est pas assez ; c'est tout de même un contact d'âme avec le Dieu de Jésus. Et l'Evangile nous dit que Jésus a guéri une femme qui n'avait fait que toucher la frange de son manteau.

Mais il est certain qu'à approfondir l'enseignement de Jésus et à faire ensuite un retour sur eux-mêmes, les disciples du Christ des paraboles

reconnaissent l'abîme qui les sépare de leur Maître. Et le sentiment de leur faiblesse et de leur misère les amène à se prosterner devant la Croix. Aussi est-il bien peu de théologiens qui, en tenant compte des données de l'expérience religieuse, ne soient amenés à reconnaître avec M. Rade que « nul n'est chrétien au sens véritable s'il n'est mort et ressuscité avec Christ[4] ».

VII

Le catholicisme est unanime dans cette affirmation. Cependant, il est d'autres influences qui, s'ajoutant à celle du Rédempteur, contribuent efficacement, selon lui, au salut de l'homme.

On peut se demander si, ce faisant, il n'a pas altéré la doctrine de la Rédemption.

Il y fait intervenir les mérites des hommes, à côté des mérites du Christ.

Il donne à la réversibilité des fautes et des vertus un caractère mécanique qui nous étonne et nous trouble.

En organisant la solidarité des vivants et des morts, n'a-t-il pas matérialisé l'Invisible, épaissi les données d'une croyance qui devait rester purement spirituelle ?

---

4. *Glaubenslehre*, p. 320.

Quant au principe, à cette conception grandiose des relations qui unissent, sous l'inspiration du Christ vainqueur de la mort, le monde visible à l'invisible, — nous le tenons pour conforme aux données de la mystique paulinienne. Ce n'est pas là qu'est la différence entre les chrétiens.

Somme toute, on peut dire que, si tous ne *pensent* pas exactement de la même manière quant au mystère de la Rédemption — s'ils se séparent même étrangement quand il s'agit de préciser en quel sens l'amour rédempteur travaille au salut de l'humanité — il y a un accord fondamental entre les chrétiens quant à l'importance unique de la mort de Jésus pour le salut du monde. Pour eux tous, l'œuvre du salut culmine dans la mort du Sauveur ; et, si c'est souvent affaire de sentiment plus que de conviction raisonnée, c'est qu'ils se savent en présence d'un mystère où la logique déraisonne, et où valent seules les intuitions de la foi.

VIII

Comment nous en étonner ?

Le mystère n'est-il pas l'atmosphère où l'âme religieuse respire et se dilate, et où l'être qui

adore reçoit les plus hautes inspirations de la sagesse divine ?

La Rédemption appartient au domaine de l'extraordinaire, de l'imprévisible, de ce qui déborde le cadre trop étroit des formules qu'élaborent la morale et la science. Il serait parfaitement vain de faire rentrer dans le plan de nos raisonnements un mystère que le cœur sent, mais que la raison ne peut comprendre qu'à genoux.

N'oublions pas l'avertissement que Gourd, dans ses *Trois Dialectiques*, donne aux théologiens, lorsqu'il leur reproche de ne pas distinguer assez nettement l'ordre religieux de l'ordre théorique ou de l'ordre pratique.

De nos jours, écrit-il, « ils doivent se mettre en garde contre un désir immodéré de faire comme les savants et les moralistes, et d'atténuer, ou même de passer sous silence les hors-la-loi. Y céder, ce serait trahir la religion, et, en particulier, le Christianisme. On peut bien rendre celui-ci progressif, mais non raisonnable. C'est son originalité d'être plus religieux, c'est-à-dire plus pénétré d'absolu que les autres religions, et il ne faudrait pas la lui ravir en le ramenant à une pure morale ou à une pure science. Sans doute, il renferme une morale, mais ce n'est pas lui qui la fournit. Il renferme une science, mais ce sont les philosophes qui en ont fait les frais. Ce qui appartient en propre au Christianisme, c'est son histoire de

l'irrationnel, de l'absolu dans l'univers et dans l'action pratique, c'est sa bonne nouvelle du Dieu avec nous, du Dieu en nous, c'est sa folie de la Croix [6] ».

Il ne faut pas séparer la Croix du reste de l'Evangile. Il n'y a pas deux Evangiles, il n'y en a qu'un. Mais l'Evangile de la Croix n'est pas seulement la continuation et le couronnement de l'autre ; il est le moyen de son efficacité. Sans la Croix, il n'y aurait jamais eu d'Eglise, il n'y aurait jamais eu de Christianisme. C'est par la Croix que le Christ, élevé de la terre, attire tous les hommes à lui.

IX

La Croix se dresse aux carrefours de l'histoire. Toutes les avenues du passé aboutissent à elle. Ses destinées sont inséparables des destinées de l'Eglise chrétienne et de l'humanité. Si le monde s'émancipait définitivement du sentiment du péché, l'idée de Rédemption s'obscurcirait dans la conscience humaine. Mais alors, l'histoire spirituelle de l'humanité serait close. Elle pourrait continuer d'accomplir des progrès matériels. Elle

6. *Les Trois Dialectiques* (extrait de la *Revue de Métaphysique et de morale*). Genève, 1897. P. 92-93.

pourrait se développer encore intellectuellement. L'accès des régions supérieures lui serait interdit.

Mais à quoi bon imaginer de telles hypothèses ? Le monde contemporain a soif de rédemption. Jamais l'inquiétude humaine n'a été si poignante qu'aujourd'hui. « Les soupirs d'âmes non délivrées, écrivait déjà Naumann, emplissent notre atmosphère spirituelle ». Que dirait-il à présent !

L'apôtre Paul croyait que la Rédemption étendrait ses effets à l'univers. Il entendait le soupir de cette nature qui « attend avec un ardent désir que les enfants de Dieu soient manifestés ». Assujettie à la vanité, « elle espère qu'elle sera délivrée de la servitude de la corruption, pour avoir part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu. Car nous savons que la nature entière gémit, et est comme en travail jusqu'à maintenant » (*Rom.* 8, 19-22).

Nous retrouvons un écho de la pensée de l'apôtre dans la merveilleuse page de *Parsifal* où Richard Wagner chante la rédemption de l'univers. Le héros mystique du Graal gravit la montagne sainte. Autour de lui, la nature transfigurée palpite de joie et d'amour. C'est l'Enchantement du Vendredi Saint : les larmes de repentir des pécheurs font fleurir le val et la montagne.

La Croix transformant le monde, les énigmes de la souffrance universelle résolues, et enfin, l'univers glorifié, Dieu tout en tous ; dans ces

perspectives de lumière que découvre devant nous la prédication des apôtres et l'intuition des grands visionnaires, le regard se perd, ébloui.

Mais, si nous bornons notre horizon à cette humanité encore si misérable — à certains égards toujours plus misérable et douloureuse — qui nous environne, à ce monde encore si éloigné d'avoir compris l'amour du Sauveur et de le vivre, nous y saluons pourtant des merveilles de la grâce : assez pour justifier tous les espoirs.

X

Essayons de résumer, au terme de ces études, les principales conséquences du sacrifice rédempteur.

Le premier effet de la Croix, nous l'avons vu, est de rendre la souffrance humaine supportable pour l'âme croyante, en lui donnant une signification et une valeur profondes. M. Rade l'a dit avec beaucoup de force dans la *Christliche Welt* : « Nous croyons que la souffrance de Christ a un sens. Si elle n'avait pas de sens, *toute espèce de souffrance serait dénuée de signification.* Si elle n'avait pas de sens, nous devrions fuir la souffrance de toute la force de notre corps et de notre âme ».

On ne saurait mieux dire. Si nous acceptons la souffrance, non seulement sans révolte, mais avec une foi qui est déjà une victoire, résolus à la faire servir à notre progrès spirituel et à la gloire de Dieu, c'est que la souffrance de Jésus-Christ nous en donne la force.

Mais ensuite, la Croix, en révélant le péché dans son horreur, et l'amour divin dans sa sublimité, incite les âmes au repentir.

Il y a des êtres qui ont l'âme trop haute pour pouvoir se pardonner. Ils ont un sentiment trop vif de l'Irréparable pour croire que leurs repentirs puissent effacer la souillure du passé. Ils se sentent indignes de la miséricorde de Dieu

Ces âmes-là, une seule pensée les rassure. Elles n'ont pas peur de l'enfer : elles souffrent seulement de leur indignité ; mais ce sentiment les torture jusqu'au moment où elles comprennent que Jésus-Christ est mort pour elles.

Alors, l'idée qu'il a voulu effacer même l'Irréparable leur donne courage et confiance pour s'approcher de lui, et pour implorer en son nom la Miséricorde divine.

Dirons-nous les conséquences de ces repentirs ? Ce sont des vies transformées : c'est ce « miracle perpétuel de la conversion » qui détruit sous nos yeux les suites mortelles des plus malfaisantes hérédités. C'est aujourd'hui cette sublime histoire de l'Armée du Salut, qui s'en va, au nom de la

Croix, chercher dans les bas-fonds des âmes à sauver, et qui les sauve.

Et c'est parmi ces déchets sociaux qu'elle recrute les missionnaires de la charité divine.

Comment s'en étonner ? N'est-il pas naturel que ceux qui, en regardant au Crucifié, ont senti, sous son influence, la libération intérieure s'accomplir, se consacrent ensuite, joyeusement, au salut de leurs frères ? « Il m'a racheté, dit Luther dans son Explication du Symbole, pour que je sois entièrement à lui (*ut essem totus ipsius*) ». Etre à lui, c'est le suivre. L'imitation de Jésus-Christ est la conséquence nécessaire du sacrifice rédempteur. Et elle aboutit normalement à l'apostolat.

On a dit parfois que la vérité avait le droit et le devoir d'être intolérante. La seule intolérance qui soit permise à un disciple de Jésus-Christ consiste à déclarer que, quels que soient les éléments de vérité contenus dans les autres religions, tous les hommes ont le droit qu'on leur prêche l'Evangile de la Croix, parce que l'Evangile de la Croix, c'est le salut. Ce qui donne aux disciples du Christ le courage de se consacrer aux représentants les plus dégénérés de la race humaine, comme aux peuples les plus hostiles à l'influence chrétienne, ce qui a poussé à leur sacrifice les apôtres de l'idée chrétienne, de saint Paul au P. de Foucauld, c'est ce sentiment exprimé naguère avec tant d'éloquence par notre grand missionnaire

François Coillard, qu'il n'est pas un coin de notre terre pour lequel le sang de Jésus-Christ n'ait été répandu.

L'acceptation confiante et héroïque de la douleur, la conversion, la charité et la solidarité chrétiennes, l'apostolat, tout ce qui fait, parmi tant de misères, la gloire, et la force d'attraction toujours renaissante du Christianisme, dérive de la Croix. La puissance qui change le monde, c'est la souffrance par amour. Le Christ a souffert, et sa douleur était l'expression du plus grand amour qui se pût concevoir. C'est pour cela qu'il est le Sauveur.

Table des matières

Valence — Imprimeries Réunies — 18-3-29

Editions de “ LA CAUSE ”

H. Bois	**La personne et l’œuvre de Jésus** (3e éd.)	**9** »
Al. Westphal.	**Le Symbole des Apôtres**	**4** »
—	**L’Ancien Testament. D’où il vient, ce qu’il contient, ce qu’il enseigne aux chrétiens**	**1 50**
Léop. Monod.	**Nouvelles esquisses de morale évangélique** (2e éd.)..	**7 50**
—	**La religion de l’esprit**..	**1 50**
Eug. Choisy..	**Précis d’histoire générale du Christianisme** (3e éd.)	**9** »
P. Lobstein..	**Etudes sur la pensée et l’œuvre de Calvin**.	**9** »
F. Dürrleman	**Initiation protestante** (3e éd.) ..	**10** »
Ch. Bost. ..	**Histoire des protestants de France** (2e éd.) (cart.)..	**10** »
E. Ponsoye..	**La justice d’un intendant de Louis XIV**	**9** »

Port en plus



IMPRIMERIES
RÉUNIES
VALENCE

E-24
10 FRANCS
3-29

930677
Monnier
Essai sur la
Rédemption

OCT 10 '59	Chester B. Fisk	OCT 12 '59
MAR 16 '81	Campbell MAR '81	

BT 115 .M75	Monnier Essai sur la Rédemption 930677
OCT 10 / OCT 18	Chester B. Fisk 1015 E. 52nd St.
MAR 16 '38 / MAR 31	HeCamphell G.T.S. #3

